الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم

ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع
ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت
أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله
من ولي ولا نصير ١٢٠ سورة البقرة

الهدى

السنة الخامسة
العدد 15

ربيع الثاني 1407
دجنبر 1986

الثمن : 7 دراهم

AL HOUDA

توقيف مجلة الأمة ومحنة الكلمة الاسلامية



صورة من أفغانستان

كيف أغدو ؟!! . . .
ومشوَّه القسمات وجهي . . .
غائرٌ سني بنصف الأنف يشكو وحدةً
وفمِي غدَا أُعجوبةً ،
لا تقُلْ لي : كلُّ هذَا هيِّنٌ !
فالعيْنُ فرَّت من جفُوني
والجفنُ لا يحمِي دموعي
فهي تهمي دائماً
تبكي على الوجْه الذي جعلوهُ طُعماً
للشظايا والجنونِ
لا تقُل لي : كلُّ هذا هيِّنٌ
ولتعطني وجها جديداً غير وجهي
. . . .
إن كنتَ تملكُ دمعةً
بِعها بأسوَاق الأنين
وامنحْ شعُوري لحظَةً
مِن عُمركَ الغضِ النَّضير
أعطِني لغمًا ورشَّاشاً . . .
ولا تبكِ مصيري
كيْ أشتري وجهاً جديداً غير وجْهي
وأسيرُ أرفعُ هامتي
مِن فوْق أجنِحة النُّسورِ .

﴿ يَا أيُّها الذينَ آمنُوا هَل أدلكُم علَى تجارة تنْجيكُم منْ عذَاب أليم ، تُومنُون باللهِ ورَسولِه وتُجاهِدونَ في سبيل الله بأمْوالِكم وأَنفُسكُم ذَلكُم خيْرٌلكُم إن كنْتُمْ تعْلمُون. يَغفِرْ لكم ذُنوبكم ويدْخلكمْ جنَّاتٍ تَجْري مِن تَحتِها الأنْهارُ ومسَاكنَ طيِّبةً في جنَّات عدْنٍ ذلِك الفَوز العظيمُ ، وأُخرَى تحبُّونَهَا نَصرٌ منَ اللهِ وفتحٌ قريبٌ وبشِّرِ المُومِنيـنَ ﴾ (سورة الصف)

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة

إخوتنا القراء الكرام: نضع بين أيديكم العدد الجديد من «الهدى»، الذي بذلنا - كالعادة - أقصى ما نملك وما نستطيع لاعداده وحسن إخراجه، راجين له أن يتلقى بالقبول والرضى، أو على الأقل بالعناية الجادة، والقراءة المتبصرة. ومما يميز هذا العدد - كما هو ظاهر - زيادة عدد صفحاته. وهي زيادة اضطررنا إليها بسبب توفر موضوعات صعب علينا تقسيمها أو تأجيلها، فبعضها تابع لما في العدد السابق، وبعضها الآخر يقتضيه تكامل موضوعات العدد وانسجامها. . .

وتظل مسألة «الفكر الاسلامي» القضية الرئيسية في هذا العدد - كما في سابقه -، وقد تناولها كتاب العدد من مختلف زواياها ووجوهها. فمن الركنين الثابتين: مع كتاب الله، ومع سنة رسول الله، حيث الاطار الشرعي، والمنبت السليم لكل فكر إسلامي، إلى معالجة بعض قضايا الفكر الاسلامي الحديث وهو يواجه ويتفاعل مع قضايا المسلمين، وقضايا العصر، إلى التصدي لنوع من «الفكر الاسلامي» الذي تنتجه وتغذيه جامعات أوروبا، ويراد له أن يكون ناسخا وبديلا للفكر الاسلامي النابع من الكتاب والسنة. بل يراد له أن يكون ناسخا - أو ماسخا - للاسلام نفسه، بواسطة «قراءته» بأعين أوروبية استشراقية.

وندعكم مع تفصيلات هذه الاشارات السريعة، وإلى العدد المقبل بإذن الله■

«الهدى»

الهدى

مجلة إسلامية جامعة تصدرها جمعية جماعة الدعوة الإسلامية بفاس

المدير المسؤول: المفضل فلواتي

العنوان: حي عز الله - زنقة 2
رقم 1 - شارع الموحدين - فاس

العدد الخامس عشر
ربيع الثاني 1407
دجنبر 1986

الثمن: 7 دراهم

رقم الايداع القانوني: 26-1982

مطبعة الصومعة
10، زنقة بكين (حي المحيط) - الرباط
الهاتف: 91-207 / 67-314

توقيف مجلة الأمـة ومحنة الكلمة الاسلامية

عندما يعلن عن وفاة شخص لم يعرف عنه مرض ولا شيخوخة ولا عجز، ولم يعرف أنه كان محفوفا بظروف تهدد حياته وسلامته، فإن هذا الخبر يشكل مفاجأة ويثير اندهاشاً عند كل سامعيه. وأما عند أهله ومحبيه، فإنه يكون صدمة وصاعقة خصوصاً إذا كان الراحل في عز شبابه وعافيته، وفي قمة نشاطه وحيويته، وعلى سيرة محمودة، وخلق محبوب.

وفي مثل هذه الحالة تثور التساؤلات، وتتحرك أسباب الارتياب، وتبرز دواعي التثبت والتحقيق.

هذا المثل هو ـ تماما ـ ما ينطبق على التوقيف المباغت لمجلة «الأمـة» في نهاية سنتها السادسة (ذو الحجة 1406). فقد جاء هذا التوقيف والمجلة في عز تألقها وكامل نجاحها. بل إن المجلة ـ بالنظر إلى عمرها القصير ـ قد تكون أنجح مجلة في الساحة العربية والاسلامية. وهو نجاح مسلم بجميع المقاييس وجميع الاعتبارات. توقفت المجلة ونجاحها لا يعرف إلا الاطراد والتزايد.

وتوقيف «الأمة» يستتبع ـ بطبيعة الحال ـ توقيف «كتاب الأمـة» الذي هو مظهر آخر من مظاهر نجاح المجلة، وذلك جانب آخر من الخسارة التي لحقت بالأمة من جراء توقيف مجلتها، ومجلة الآلاف من أبنائها.

ولم يكن قراء المجلة ومحبوها ـ وهم مئات الآلاف ـ وحدهم الذين فوجئوا بنبإ توقيفها، بل إن قرار التوقيف كان مفاجئاً حتى للقائمين على المجلة؛ ذلك أن العدد الأخير ـ فضلا عما قبله ـ يتضمن الاعلان عن بعض مواد الأعداد المقبلة، كما يتضمن مسابقة العدد، التي يفترض تلقي ونشر نتائجها في العدد ما بعد «المقبل» ويتضمن ـ أيضاً ـ أسماء الفائزين في مسابقة ماضية، وجوائز أكثرهم هي الاشتراك المجاني في المجلة لمدة سنة «قادمة». هذا إلى أمارات أخرى كثيرة، تدل كلها على أن القائمين الساهرين على المجلة لم يكن لهم أي دور، ولا أي رأي، ولا أدنى علم، في قرار التوقيف. وأنهم كانوا ماضين في عملهم وجهادهم، في غفلة عن قرار التوقيف، أو قرار «الاغتيال» للمجلة الفتية اللامعة.

وحتى كلمة المحرر القصيرة التي تضمنت نبأ توقف المجلة عن الصدور، اكتفت بالاشارة إلى أن هناك ظروفا أدت إلى هذا «التوقف»، دون أي توضيح لنوع هذه «الظروف»، مما زاد في استغراب وارتياب القراء. لأنه لو كان الأمر يتعلق بصعوبات مالية ـ مثلا ـ لكان من السهل ذكرها أو التلميح إليها على الأقل. مع العلم أن زيادة سعر المجلة ـ ولو إلى الضعف إن اقتضى الحال ـ لا يمكن أن يؤثر في مسيرة المجلة ونجاحها، إلا بشكل طفيف عابر.

* * *

هذا الاختفاء المؤلم لمجلة «الأمة» يدعونا إلى الحديث عن **محنة الصحافة الاسلامية، ومحنة الكلمة الاسلامية بشكل عام**. فكم هي الصحف والمجلات الاسلامية التي ظهرت واختفت. اختفت لأسباب ظاهرة علنية، أو في «ظروف» غامضة خفية.. وكما يقول الأصوليون فإن المسكوت عنه يقاس على المنصوص عليه. وقد يكون من باب قياس الأَوْلَى.

ولأسباب متشابهة، فإن صحفا ومجلات أخرى، تعيش في حالة هي أقرب إلى الاختفاء منها إلى الظهور. وقد تُمضي زمنا طويلا في حالة احتضار عسير. ولنفس الأسباب تعجز محاولات أخرى عن الخروج أصلا، وتموت قبل أن تولد.

هذه الأسباب والظروف ترجع في معظمها إلى سببين رئيسيين:

● **أولهما**: الضغط السياسي الذي قد يتجلى في صورة المنع والتوقيف الصريح، وقد يتجلى في أشكال وصور أخرى لا حصر لها.

● **ثانيهما**: العجز المالي، وهو سبب قد يكون ناتجا عن السبب الأول، وقد يكون متأثراً به، وقد يكون راجعا إلى الضعف أو العجز الذاتيين لصاحب - أو أصحاب - المبادرة.

وفي جميع الحالات، فإن الأمر يفرض علينا تذكير المسلمين بواجباتهم في مساندة ودعم «كلمة الحق» التي تحملها وتدافع عنها المجلات الاسلامية التي هي في نفس الوقت تدفع كلمة الباطل وتسفهها.

إن كلمة الحق جهاد، وكلمة الحق دعوة إلى الله ونصرة لدينه. وليس هناك مسلم يرضى أن تكون كلمة الحق هي السفلى، وكلمة الباطل هي العليا، فليقارن كل واحد ما يمتلكه الباطل وأهله من امكانات ووسائل التبليغ والتأثير، بما يمتلكه أهل الحق ودعاته، وليقدر واجبه أو واجباته بعد ذلك...

وبصراحة أكثر - تقتضيها الأمانة - فإن المجلات الاسلامية القويمة، تفرض على المسلمين الوقوف بجانبها، وتقويتها معنويا وماليا: فشراؤها، وبيعها، واهداؤها، وتوزيعها، والدعاية لها، والاشتراك فيها، والاسهام في متطلبات إنجازها واخراجها، كل هذه الأمور وغيرها واجبة على المسلمين وجوبا كفائيا، كل حسب همته واستطاعته. وليس هناك أحد يعجز عن كل هذه الواجبات.

ولا أحد يخالف أو يجادل في أن دعوة الاسلام تحتاج من وسائل التبليغ والتأثير إلى أضعاف كثيرة مما تملكه اليوم، وكل هذا واجب المسلمين. فكيف يتقاعسون ويتخاذلون حتى في إبقاء وتقوية هذا القليل الأقل من الأصوات الاسلامية الضعيفة، التي تعمل وتجاهد **«في بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ، مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ: ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ»**؟.

إن الراشد من أصوات الحق يجب أن يُحفظ، وإن القاصر منها يجب أن يرشَّد، وإن الضعيف منها يجب أن يقوَّم ويُساند، **«إِلاَّ تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ»**.

«الهدى»

مع كتاب الله عز وجل

قراءة في مصادر التفسير

الأستاذ زيد بوشعراء

تمهيد

1 ـ تقتضي صحة تفسير القرآن الكريم أن يُسائِل المفسر مجموعة محددة من المراجع. وقد اختلفت تسمية هذه المراجع عند العلماء والباحثين، فهي، مثلا، عند الزركشي «المآخذ»، وعند الذهبي «مصادر التفسير»، وعند محسن عبد الحميد «أصول التفسير النقلية والعقلية»، وعند ابن عاشور «استمداد علم التفسير» كما أنها توجد مُضَمَّنَة فيما سماه ابن تيمية «طرق التفسير».

2 ـ بين شروط المفسر ومصادر التفسير اتصال وانفصال: اتصال من حيث أن كليهما يندرج في إطار ضامٍّ واحد هو «شروط التفسير»، وانفصال من حيث حقيقة كل منهما: فـ«شروط المفسر» هي التكوين الثقافي اللازم للمفسر قبل أن يشرع في عملية التفسير، أما مصادر التفسير فهي جملة ما يرجع إليه مَن استكمل «شروط المفسر»، أثناء العملية التفسيرية، من أدلة يبني عليها تفسيره، وبكلمة أخرى إذا كانت شروط المفسر هي التي تؤهله للشروع في التفسير، فإن التزام مصادر التفسير هو الذي يسمح بقبول نتائج عملية التفسير. . .

3 ـ على أن هذا الفصل بين الشروط والمصادر لم يقع من العلماء دائما ويلاحظ هذا على مستويين:

أ ـ أن «مصادر التفسير» كانت عند الطبري، مثلا، جزء من منهجه في التفسير من غير فصل منه بينها وبين شروط المفسر، ومع أن ابن تيمية أفرد «المصادر» ببحث منفصل، فقد ظل بعضُ من أتى بعده يسجلها مع شروط المفسر، بل أن السيوطي يعمد إلى أهم فصول «مقدمة في أصول التفسير» لابن تيمية، بما فيها طرق التفسير، فيلخصها ويودعها في النوع الثامن والسبعين من علوم القرآن وهو «معرفة شروط المفسر وآدابه».

ب ـ انه حتى من أبدى نوعا من التنبه إلى ذلك التمييز، لم يفصل بين المصادر والشروط إلا فصلا إسميا، فإذا كان السيوطي في الاتقان قد تبنّى «طرق» ابن تيمية و«مآخذ» الزركشي ثم ضَمَّ ذلك إلى شروط المفسر فإن الذهبي لم يزد على أن انتشل خلاصة تلك المصادر من إطار «شروط المفسر وآدابه» من غير أن ينبىء ذلك الانتشال عن تمييز حقيقي. فإذا ذهبنا نفتش مثلا عن الفرق بين المصدر الثاني (النقل عن النبي ﷺ) وبين الشرط الرابع عشر وهو أن يكون المفسر عالما بـ «الأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم» ما وجدنا ثمة فرقا، ولو رُحنا ندقق في الفرق بين المصدر الرابع (الأخذ بمطلق اللغة) وبين ما يشترط في المفسر من علم بلغة العرب ما عثرنا على فرق واضح بل إنه يَتبدّى لنا أن ذينك المصدرين ليسا إلا ذينك الشرطين؛ وإلا فهل يحتاج العالم باللغة المستوعب للأحاديث المفسِّرة إلى أن يؤكد له على تَحتُّم التزام هذين المصدرين؟!.

4 ـ تعد «مقدمة في أصول التفسير» من أهم ما كتب في هذا الباب بإطلاق كما يرى محققها عدنان زرزور، وهو عمل من ابن تيمية أصيل إذ أنه لم يعتمد في وضعها «على أحد ممن تقدمه من المصنفين في التفسير وعلوم القرآن أو ينظر فيها إلى قواعد مفسر سابق، قال رحمه الله: «وقد كتبت هذه المقدمة مختصرة بحسب تيسير الله تعالى من إملاء الفؤاد»(1).

كما تركت هذه المقدمة «أثرا كبيرا لدى المشتغلين بالتفسير وعلوم القرآن فاعتمد عليها الحافظ ابن كثير، تلميذ شيخ الاسلام، وأقام مقدمة تفسيره الأثري القيم على الفصلين الأخيرين منها اللذين بيّن فيهما ابن تيمية أحسن طرق التفسير واللذين نقلهما ابن كثير بالحرف الواحد، كما أفاد منها كل من الزركشي والسيوطي. . . »(2).

5 ـ ليس بين ترتيب مصادر التفسير وبين ترتيب مصادر التشريع خلاف كبير، بل إننا نجد ابن تيمية يعتمد في ترتيبها الحديث نفسه المعتمد في أصول الفقه، حديث معاذ بن جبل حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قاضيا. . .

6 ـ يرتب ابن تيمية «طرق التفسير» على الآتي: تفسير القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، ثم بأقوال الصحابة، ثم بأقوال التابعين، أما الزركشي فيرتب أمهات المآخذ كما يلي: النقل عن النبي ﷺ، ثم الأخذ بقول الصحابي، ثم الأخذ بمطلق اللغة، ثم التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضى من قوة الشرع. وابن تيمية لم يذكر «التفسير باللغة والزركشي أغفل ذكر تفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بأقوال التابعين بدون نص على سبب الاغفال، والذهبي من جهته مزج بين الترتيبين السالفين فجاء بترتيب جامع هو الذي سنسير عليه» ■

لما كان القرآن مصدراً يلتمس فيه تفسيره، فإن المعنى الذي يقوم في الذهن هو أن تفسير القرآن بالقرآن، عملية عقلية مفتوحة يجريها المفسر في سبيل الكشف عن معنى الآيات من القرآن نفسه، بينما الصورة التي يعرض بها المسمى تفسير القرآن بالقرآن تجعل منه مجرد تفسير القرآن للقرآن.

مصادر التفسير

المصدر الأول: القرآن

1 ـ القرآن نسق ينتظم أنساقاً... أنساقا على شكل سُوَر، وعلى شكل أطر (إطار العقيدة، إطار الشريعة، إطار الأخلاق)، وعلى شكل «مكي ومدني» وعلى شكل وحدات موضوعية، والوحدة الموضوعية هي مجموع الآيات الموزعة في القرآن المعالجة موضوعا واحدا.

وكما أن «المدني من السور يُنزَّل في الفهم على المكي» حسبما يقول الشاطبي، وكما أن الآية الواحدة تفهم ضمن سابقها ولاحقها من الآيات، وتفهم ضمن السورة التي تندرج فيها، وتفهم ضمن الاطار الذي تنتمي إليه، فهي أيضا تفهم ضمن وحدتها الموضوعية ولعل اعتبار هذا هو المقصود بتفسير القرآن بالقرآن.

2 ـ صور هذا التفسير: لا نرى ابن تيمية يُعطي لتفسير القرآن بالقرآن بُعدا آخر غير تفسير المجمل وبسط المختصر، يقول في معرض ترتيبه لأحسن طرق التفسير «إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان قد بسط في موضع آخر».

ومن أمثلة حمل المجمل على المفسر «قوله تعالى في سورة البقرة آية 37 ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾ فسرتها الآية 32 من سورة الأعراف ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾»(4).

ومن أمثلة حمل المختصر على المبسوط «قصة آدم وإبليس جاءت مختصرة في بعض المواقع وجاءت مسهبة مطولة في موضوع آخر...»(5).

ونجد عند الذهبي، مثلا، صورا أخرى زائدة على ما ذكره ابن تيمية وهي:

ـ تخصيص العام من ذلك «قوله تعالى ﴿من يعمل سوءً يجز به﴾ فإن ما فيها من عموم خصص بمثل قوله تعالى: ﴿ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾(6).

ـ تقييد المطلق من ذلك قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾. يحرم مطلق الدم، وقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير﴾ يقيد التحريم بالدم المسفوح.

ـ الجمع بين ما يتوهم أنه مختلف، من ذلك «خلق آدم من تراب في بعض الآيات ومن طين في غيرها ومن حمأ مسنون ومن صلصال، فإن هذا ذكر للأطوار التي مر بها آدم من مبدإ خلقه إلى نفخ الروح فيه»(7).

ـ التفسير بالقراءات القرآنية، وهذا «مرجع مهم من مراجع تفسير القرآن بالقرآن ويؤيد هذا ما روي عن مجاهد أنه قال لو كنت أعلم قراءة ابن مسعود قبل أن أسأل ابن عباس ما احتجت أن أسأله عن كثير مما سألته عنه»(8).

3 ـ قد يتداخل تفسير القرآن بالقرآن والتفسير الموضوعي للقرآن، غير أن بينهما فرقاً واضحاً، فالأول محاولة لفهم آية على ضوء الآيات المتعلقة بموضوعها، والثاني محاولة لتكوين صورة متكاملة عن موضوع معين انطلاقا من القرآن، فضلا من أن التفسير الموضوعي «ليس تفسيرا بالمعنى الاصطلاحي المألوف، بل هو جمع للآيات الواردة في الموضوع في مختلف سور القرآن ثم تصنيفها والاستنباط منها أو التعليق عليها»(9)، ولعله مع ذلك، يحسن بـ«تفسير القرآن بالقرآن» أن يستعين أو يستأنس بـ«التفسير الموضوعي للقرآن».

4 ـ ملاحظة: نلمس فيما ذكره ابن تيمية والذهبي بهذا الصدد حديثا عن تفسير القرآن للقرآن، وهو الذي مداره على آيات معدودات أتت لتفسير أخرى والصلة التفسيرية بينهما واضحة، فكأن عمل المفسر هنا محصور في البحث عن هذه الآيات؛ فإذا كان هذا هو مقصودهما بتفسير القرآن بالقرآن فإن الاستمرار في عدّه طريقا من طرق التفسير ليس صحيحا ذلك أن قضايا تلك الآيات أصبحت محسوما فيها من

قبـل المفسرين وعلماء العقيدة الفقهاء، ولم يعد على المفسر إلا تمثلها وحفظها وبذلك يصير هذا الذي كان طريقا للتفسير عند الأولين شرطا من شروط المفسر عند المتأخريـــن.

وبعبارة أخرى لما كان القرآن مصدرا يلتمس تفسيره فإن المعنى الذي يقوم في الذهن هو أن تفسير القرآن بالقرآن عملية عقلية مفتوحة يجريها المفسر في سبيل الكشف عن معنى الآيات من القرآن نفسه، بينما الصـورة التي يعرض بها المسمى تفسير القرآن بالقرآن تجعل منه مجرد تفسير القرآن للقرآن ليس إلا، وتحيل ما كنا نتوقع أنه سيكون معاناة واجتهادا إلى مجرد نقل وتسجيل لتفسير جاهز عاناه العلماء السابقون واجتهدوا فيه فبما أن الآيات التي بيَّنت أخواتها غدت معروفة فينبغي أن تجمع لـ «المفسر» في كتاب معين تماما كما صنع ابن الجوزى، فقد ألف كتـابـا فيما أجمل في القرآن في موضع وفسر في موضع آخر (ذكر ذلك السيوطي في الاتقـان) ثم يجعـل هذا شرطا في المفسر أي يلزم مريد التفسير باستيعابه والعلم بـــه.

وإنما يتضح أن للعقل حضورا في تفسير القرآن بالقرآن إذا كان المراد به تفسيرا أو سع دائرة من تفسير القرآن للقرآن، يبني عليه ولا يجوز أن يتغـاضى عنه، نعم، لكن المساحة القرآنية التي يتعرض لها أعرض من مساحته، والصلة التفسيرية بين الآيات تؤخذ من منطوقها كما تؤخذ من مفهومها فلا يقتصر فيها على ما كان منها صريحا ومتبادرا من الألفـاظ لا تحتاج معرفته إلى تأمل واجتهاد، كما ينبغي أن يجري التفسير في ضوء النسقية القرآنية المذكورة ابتـــداءً.

5 ـ غير أن تفسير القرآن بالقرآن ليس معناه تفسير كل القرآن بمجرد القرآن فإن هذا لا يستقيم شرعا لأن من القرآن مالا يدرك مراد الله منه بالقرآن ولا باللغة ولا بالاجتهاد ولكن ببيان من الرسول ﷺ.

المصدر الثاني: السنة

1 ـ يقول ابن تيمية موجها المفسر «فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الامام أبو عبيد الله بن إدريس الشافعي كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن، قال تعالى: ﴿إنا أنـزلنـا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما﴾. وقال تعال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنـزل إليهم ولعلهم يتفكـرون﴾. ولهذا قال رسول الله ﷺ «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» يعني السنة، والسنة تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن، لا أنها تتلى كما يتلى، وقد استدل الشافعي وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة. . .»(15).

2 ـ ويحاول الذهبي أن يفصل أوجه ما أجمله ابن تيمية من شرح السنة للقرآن وذلك كما يلـي:

«**الوجه الأول**: بيان مجمل القرآن وتوضيح المشكل وتخصيص العام وتقييد المطلق.

فمن الأول: بيانـه عليه الصـلاة والسـلام لمواقيت الصلوات الخمس وعدد ركعاتها.

ومن الثـاني: تفسـيره للخيط الأبيض والخيط الأسود من قوله تعـالى: ﴿حتى يتبـين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسـود من الفجر﴾. بأنه بياض النهار وسواد الليل.

ومن الثالث: تخصيصه ﷺ الظلم في قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾. بالشرك فإن بعض الصحابة فهم أن الظلم مراد منه العموم.

ومن الرابع: تقييده اليد في قوله تعالى: ﴿فقطعوا أيديهما﴾ باليميـــن.

الـوجـه الثـاني: بيان معنى لفظ أو متعلقه: كبيان المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى.

الوجه الثالث: بيان النسخ. . . فقوله ﷺ «لا وصية لوارث» بيان منه أن آية الوصية للوالدين والأقربين منسوخ حكمها وإن بقيت تلاوتها.

الوجه الرابع: بيان التأكيد، وذلك بأن تأتي السنة موافقة لما جاء به الكتاب ويكون القصد من ذلك تأكيد الحكم وتقويته وذلك كقوله عليه السـلام: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه» فإنه يوافق قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾(11).

غير أن الذهبي يدرج في أوجه بيان السنة للقرآن وجها خامسا هو «بيان أحكام زائدة على ما جاء في القرآن الكريم» وما أرى في ذلك وجها للبيان وإنما دخل هذه الأحكام في التشريع لا في التفسير، وإلا فأي نصوص من القرآن تكون هذه الأحكام الزائدة تفسيرا لها؟.

وإذا جاز القول بأن الأوجه الثلاثة الأولى هي من بيان السنة للقرآن فإن الوجه الرابع (بيان التأكيد) ليس كذلك فتأكيد المعنى غير بيانه: البيان إزالة للخفاء والتأكيد تقوية للمعنى الواضح، ومتى كان تأكيد الوضوح توضيحا؟.

3 ـ أما المساحة التي غطاها تفسير السنة للقرآن فأمر لا يزال في حاجـة إلى تحديد صارم، فبحسب تصنيف الذهبي، رحمه الله، ثمة فريق يذهب إلى القول بتفسير السنة لكل القرآن ويضع على رأسهم ابن تيمية، وفريق لا يرى السنة بينت إلا آيات معدودة، ثم هناك الذهبي ذاته الذي يختار التوسط فيقول: «والرأي الذي تميل إليه النفس هو أن نتوسط بين الرأيين فنقول إن الرسول ﷺ بين الكثير من معاني القرآن لأصحابه كما تشهد بذلك كتب الصحاح، ولم يبين كل معاني القرآن»(12).

ويبدو أن ثمة ملاحظتين ينبغي أن تسجلا على الذهبي، على مناقشته لابن تيمية وعلى اختباره هـــو:

أ ـ ما ذكره من قول ابن تيمية أن الرسول بين كل معاني القرآن وكل ألفاظه لا يمكن التسليم بنسبته إلى ابن تيمية، بل هو تأويل لقوله وليس قولا له، ابن تيمية قال: «إن النبي ﷺ بين لأصحابـه معاني القـرآن كما بين لهم ألفاظه»(13) والنص ليس فيه كلمة «كـل» التي

أضافها إليه الذهبي، بل إننا نجد عدنان زرزور محقق «مقدمة» ابن تيمية يناقض بقراءة لهذا النص قراءة الذهبي فيقول: «وهذا يلتقي مع التأويل الدقيق الذي قدمه الطبري للخبر الذي روي عن رسول الله أنه ﷺ لم يكن يفسر من القرآن شيئا إلا آيات بعدد. قال أبو جعفر في هذا الخبر إنه يصحح ما قاله هو من أن «من تأويل القرآن ما لا يدرك علمه إلا ببيان رسول الله ﷺ، قال وذلك تفصيل مجمل ما في آية من أمر الله ونهيه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وسائر معاني شرائع دينه الذي هو مجمل في ظاهر التنزيل وبالعباد إلى تفسيره الحاجة، فلا يعلم أحد من الخلق تأويل ذلك إلا ببيان رسول الله ﷺ يفسرها لأصحابه بتعليم جبريل إياه، وهي لا شك آي ذوات عدد، قال وذلك هو المعنى الذي أمره الله ببيانــه...»(14).

ب ـ و«اختبار التوسط» في البحث العلمي ليس دوما بالحل الحاسم فقوله: «إن السنة فسرت الكثير كما تشهد بذلك كتب الصحاح» ليس أقل غموضا من قول من قال إنها فسرت القليل، فلا ادعاء «القليل» ولا ادعاء «الكثير» بقادر على أن يعين المفسر في شيء. ولعله كان أولى بالعلماء المعاصرين أن يستنطقوا كتب السنة الصحيحة استنطاقا إحصائيا تتحدد به بشكل دقيق ومضبوط السنة التي فسرت القرآن والقرآن الذي لم تفسره السنة، هذا إذا قصر تفسير السنة للقرآن على ما ورد في أبواب التفسير من كتب السنة أي على ما دل على أنه مقصود به البيان أصالة، وإلا فإن فهم القرآن يلتمس في أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وفي سيرته كلها، فإن «جميع السنة شرح للقرآن»(15) كما قال الشافعــي.

4 ـ ونميز ههنا بين «تفسير السنة للقرآن» وبين «تفسير القرآن بالسنة» فالأول هو ما ورد عن النبي ﷺ يفسر آيات معينة، أما الثاني فهو عمل اجتهاد يقوم المفسر فيه بالبحث في مختلف أبواب كتب السنة عما تفهم به الآية من الأحاديث أو أجزاء الأحاديث وهو كذلك عمل مؤسس على «تفسير السنة للقرآن».

كان أولى بالعلماء المعـاصرين أن يستنطقوا كتب السنة الصحيحة استنطاقا إحصائيا، تتحدد به بشكل دقيق ومضبوط السُّنة التي فسرت القرآن، والقرآن الذي لم تفسره السُّنة.

المصدر الثالث: المأثور عن الصحابة

1 ـ السنة لم تبين كل القرآن، وقول الشافعي «جميع السنة شرح للقرآن» لا يعني بالضرورة أن «السنة شرح لجميع القرآن»، من ثم يقول ابن تيمية: «وحينئذ إذا لم نجد في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة»(16).

2 ـ ما حجية تفسير الصحابة؟ يصوغ الذهبي هذه القضية على الشكل التالي:

أولا: تفسير الصحابة له حكم المرفوع إذا كان مما يرجع إلى أسباب النزول، وكل ما ليس للرأي فيه مجال، أما ما يكون للرأي فيه مجال فهو موقوف عليه ما دام لم يسنده.

ثانيا: ما حكم عليه بأنه من قبيل المرفوع لا يجوز رده اتفاقا بل يأخذه المفسر ولا يعدل عنه إلى غيره بأية حــال.

ثالثا: ما حكم عليه بالوقف تختلف فيه أنظار العلمــاء:

فذهب فريق آخر إلى أنه يجب الأخذ به والرجوع إليه لظن سماعهم له ﷺ ولأنهم إن فسروا برأيهم فرأيهم أصــوب لأنهم أدرى الناس بكتاب الله إذ هم أهل اللسان ولبركة الصحبة والتخلق بأخلاق النبوة ولا سيما علماؤهم وكبراؤهم...»(17) وهذا رأي ابن تيمية يقول: «فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين المهديين وعبد الله بن مسعود والحبر البحر عبد الله بن عباس»(18).

3 ـ وتظهر حجية تفسير الصحابة بشكل أوكد فيما أجمعوا عليه من تفسير، يقول محسن عبد الحميد: «إجماع الصحابة حجة بلا خلاف، ذهب إلى ذلك العلماء والمجتهدون على اختلاف مذاهبهم على مدار التاريخ، حتى إن داوود الظاهري ذهب إلى اختصاص حجية الاجماع بإجماع الصحابة فإذا وجد المفسر هذا الاجماع في تفسير لفظة أو إقرار حكم أو نقل سبب نزول فليس له أن يتجاوز إجماعهم(19).

4 ـ ويجب التفريق بين «تفسير الصحابة للقرآن» وبين «تفسير القرآن بما ثبت عن الصحابة»، فالأول هو كل ما ورد عنهم في التفسير سواء كان مجمعا عليه أو مختلفا فيه، ولا ريب أن ذلك من كسب الصحابة وحدهم، ولا تعد حكايته عملية تفسيرية، أما الثاني فهو التزام بما هو مجمع عليه من قبلهم وهو أيضا جمع بين اختلافاتهم المتنوعة وترجيح بين أقوالهم المتعارضة. يقول محسن عبد الحميد نقلا عن الزركشي: «وإذا تعارضت أقوال جماعة من الصحابة فإن أمكن الجمع فذاك، وإن تعذر ذلك ننظر في دليل كل واحد ونأخذ بأقوى الأدلة في حدود ضوابط الترجيح المعروضة عند العلمــاء»(20).

فإذن تفسير القرآن بالمأثور عن الصحابة ليس معناه مجرد تسجيل لما ثبت عن الصحابة، ولعل عدم التمييز بين المفهومين هو الذي حمل ابن عاشور على أن يقول في الطبري «وقد التزم الطبري في تفسيره أن يُقتصر على ما هو مروي عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزا لما حدده من الاقتصار على التفسير بالمأثـور»(21).

المصدر الرابع: المأثور عن التابعين

هذا المصدر، كسابقه، لم تجتمع كلمة العلماء على اعتماده خاصة عندما يكون المأثور اختلافا. قال أبو حنيفة: «ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة تخيرنا وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال»(22).

قال ابن تيمية: «قال شعبة بن الحجاج وغيره أقوال التابعين في الفروع ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير، يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم وهذا صحيح، أما إذا اجتمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة في ذلك»(23).

غير أن معظم المفسرين ذهب «إلى أنه يؤخذ بقول التابعي في التفسير لأن التابعين تلقوا غالب تفسيراتهم عن الصحابة فمجاهد مثلا يقول: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها، وقتادة يقول: ما في القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئا ولذا حكى أكثر المفسرين أقوال التابعين في كتبهم ونقلوها عنهم مع اعتمادهم لهـا»(24).

المصدر الخامس: مطلق اللغة

1 ـ يذكر أئمة الأدب «أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر قوله تعالى: ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾ ثم قال ما تقولون فيها، أي في معنى التخوف، فقام شيخ من هذيل فقال هذه لغتنا التخوف التنقص، فقال عمر وهل تعرف العرب ذلك في كلامها قال نعم قال أبو كبير الهذلي:

تخوَّف الرحل منها تامكا قردا
كما تخوف عودَ النبعة السَّفَن

فقال عمر: عليكم بديوانكم لا تضلوا هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم. وعن ابن عباس الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم فالتمسنا معرفة ذلك منه، وكان كثيرا ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن، قال القرطبي سئل ابن عباس عن السِّنَة في قوله تعالى: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ فقال النعاس وأنشد قول زهير:

لا سنة في طوال الليل تأخذه
ولا ينام ولا في أمره فَنَدُ

وسئل عكرمة ما معنى الزنيم؟ فقال هو ولد الزنى وأنشد:

زنيم ليس يعرف من أبوه
بَغِيُّ الأم ذو حسب لئيم(25).

2 ـ الموقوف من تفسيرات الصحابي ليس بملزم، بيد أن بعض العلماء يستثني من هذا ما ثبت عن الصحابة مما مصدره اللغة يقول الزركشي: «ينظر في تفسير الصحابي فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان فلا شك في اعتماده» وبذلك يكون هذا النوع من الموقوف أول مراتب مصدرنا هذا، ولكن الصحابة بحكم أنهم «أهل اللسان» الذي نزل به القرآن لم يفسروا من كلمات الكتاب إلا القليل وهو ما غمض فهمه؛ ثم إنه بتقدم الزمن كان الغموض يتسع وكان التفسير يلاحقه ويتسع باتساعه وبذلك تكون كتب التفسير الموثوقة وما ألف من مفردات القرآن مصدرا ثانيا هاما في هذا الباب.

المصدر السادس: العقل

1 ـ يعبر عنه الزركشي بـ «المقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع» ويبينه قائلا: «وهذا هو الذي دعا به النبي ﷺ لابن عباس حيث قال اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل» والذي عناه علي رضي الله عنه بقوله حين سئل: هل عندكم عن رسول الله شيء بعد القرآن؟: «لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهم يؤتيه الله عز وجل رجلا في القرآن». ومن هنا اختلف الصحابة في فهم بعض الآيات فأخذ كل بها وصل إليه عقله وأداه إليه نظره(26).

ويقول الغزالي «فالنقل والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير أولا ليتقن به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط»(27) ويقول أيضا «إن في فهم معاني القرآن مجالا رحبا ومتسعا بالغا والمنقول من ظاهر التفسير ليس منتهىالادراك فيـه»(28).

ويقول الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾:

إن مجرد جمع التفسير المأثور عمل لا ينطوي على جهدِ كشفٍ، وإنما على جهد جمعٍ، أي أنه عمل يُقصي العقل من نشاطه، وإقصاؤه للعقل يُقصيه هو الآخر من دائرة التفسير بالمأثور.

يجب التفريق بين «تفسير الصحابة للقرآن» وبين «تفسير القرآن بما ثبت عن الصحابة» : فالأول هو كل ما ورد عنهم في التفسير سواء كان مجمعا عليه أو مختلفا فيه . أما الثاني، فهو التزام بما هو مجمع عليه من قِبلهم، وهو أيضا جمعٌ بين اختلافاتهم المتنوعة وترجيح بين أقوالهم المتعارضة .

«وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها»(29) .

القرآن إذن، يظل بصفة دائمة حقلا مفتوحا للدرس مشتملا على احتمالات لا متناهية من التأويل والتوليد وهذه خصيصة من خصائصه التي تسمح بأن تبقى هدايته حاضرة مواكبة .

2 ـ **ملاحظة** : ما دام الملزم باحترام «مصادر التفسير» هو الذي يجتهد في التفسير، أو هو الذي يفسر القرآن بالرأي على حد تعبير الذهبي ورأيه، فلماذا جَعْلُ التفسير «بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع» مصدرا مستقلا ومتأخرا؟ هل يعني هذا «التأخير والاستقلال» أن العقل مطالب بتقديم استقالته في المصادر الأولى؟ ؛ هل يلزم منه أن العقل سيكون في حالة غيبوبة كاملة ولن يستفيق منها إلا بعد اجتيازه المصادر السابقة؟ ؛

إن هذه ليست إشكالات بقدر ما هي اعتراضات على الصورة التي تقدم هذه المصادر أي على صيغة الطرح، وأعتقد أنه ينبغي أن يعاد النظر في هذا الطرح بشكل يستبين به حضور العقل وانخراطه في العمل منذ المصدر الأول .

ملاحظات أخيرة

1 ـ نمهد للملاحظة الأولى بالمقدمات التالية :

ـ التفسير هو كشف عن مراد الله من كلامه ناتج عن جهد عقلي مبذول من العالم (وهذا التعريف ينطبق على ما سوى تفسير النبي ﷺ) .

ـ النبي ﷺ فسر القرآن، وفسره الصحابة والتابعون فتكونت لدينا المصادر النقلية للتفسير، وبكلام آخر تجمع رصيد من التفسير المأثور .

ـ «التفسير المأثور» كسْب المأثور عنهم وحدهم، أعني ينسب إليهم دون غيرهم، ومن هنا فلو جمع عالم هذا التفسير في كتاب فإن عمله هذا لا يعد «تفسيرا بالمأثور» ولكنه يعد في نظري ـ جمعا أو حكاية لـ «التفسير المأثور» لأن التفسير بالمأثور هو، إلى حد ما، تصرف في التفسير المأثور وإضافة لما لم يأت به على ضوئه، بمعنى أن كسب المفسر باد فيه ولعمل الرأي فيه تجليات .

وبعد فكتاب «الدر المنثور في التفسير المأثور» للسيوطي هو مما يمكن حشره مع التفسير المأثور لا مع التفسير بالمأثور يصفه الذهبي بقوله : «هو الكتاب الوحيد الذي اقتصر على التفسير المأثور من بين الكتب التي تكلمنا عنها (كتب التفسير بالمأثور) فلم يخلط بالروايات التي نقلها شيئا من عمل الرأي كما فعل غيره»(30) .

ثم إذا أخذنا عينة مما صنفه الذهبي ضمن التفسير بالمأثور، جامع البيان للطبري، وجدنا أنه «لا يقتصر على مجرد الرواية بل نجده يتعرض لتوجيه الأقوال ويرجح بعضها على بعض كما نجده يتعرض لناحية الاعراب إن دعت الحال إلى ذلك كما أنه يستنبط الأحكام التي يمكن أن تؤخذ مع توجيه الأدلة وترجيح ما يختار» . فالرأي إذن له فيه نصيب، بل يزيد الذهبي قائلا إن تفسير الطبري بهذا «كان نواة لما وجد بعد من التفسير بالرأي»(31) . . . هذه واحدة .

فإذا انتقلنا إلى دائرة التفسير بالرأي المحمود، كما يسميه الذهبي، وجدنا للتفسير المأثور نصيبه المشروع، بل إن الرأي هنا وصفه الذهبي بأنه محمود إلا لالتزامه مصادر التفسير، أي التفسير المأثور ضمنا، فلو أخذنا عينة من هذا الصنف «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» للبيضاوي، وجدنا البيضاوي نفسه يؤكد ذلك فيقول عن كتابه «يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين، وينطوي على نكاة بارعة ولطائف رائعة استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين وأماثل المحققين»(32) . . . وهذه ثانية .

أخلص من هذا كله إلى تقرير ما يلي :

أ ـ **إن مجرد جمع التفسير المأثور عمل لا ينطوي على جهد كشف وإنما على جهد جمع أي أنه عمل يقصي العقل من نشاطه، وإقصاؤه للعقل يقصيه هو الآخر من دائره التفسير بالمأثور .**

ب ـ أن التفسير بالمأثور يعتمد الرأي، والتفسير بالرأي المحمود يعتمد التفسير المأثور، إلا أن الذهبي يلصق كلمة «الرأي» بالثاني دون الأول وهذا يوهم بأن الفرق بينهما ناشىء من هذه الناحية، ناحية استعمال الرأي وعدم استعماله، وفي تقديري أن تصنيف التفسير المقبول إلى تفسيرين (بالمأثور وبالرأي المحمود) يجب العدول عنه من أجل ضم كليهما في صنف واحد هو ما يمكن تسميته مثلا «**التفسير الملتزم**» فهو تفسير من حيث انطواؤه على جهد كشف، وهو ملتزم من حيث التزامه لمصادر التفسير .

ج ـ أن الصورة التي تعرض بها مصادر التفسير توحي بأنّ كلا التفسيرين، بالمأثور وبالرأي المحمود، سيكون في المصادر الأولى تفسيرا مأثورا مائة بالمائة، بمعنى أن هذا المسمى «الرأي المحمود» سيظل

إن القرآن يظل، بصفة دائمة، حقلا مفتوحا للدرس، مشتملا على احتمالات لا متناهية من التأويل والتوليد، وهذه خصيصة من خصائصه التي تسمح بأن تبقى هدايته حاضرة مُواكِبة.

أثناءها معتقلا ولن يطلق سراحه إلا بعد عبورها؛ **وكأنه يقال للعقل إن في القرآن مساحة محجوزة مفسرة لا يجوز لك التحرك إلا حواليها.**

2 ـ أظن أنه الآن، بل وقبل الآن، وبعد مرور قرون طويلة على نمو التراكم الثقافي الاسلامي، يحسن أن تعاين مصادر التفسير معاينة أخرى تعيد تشكيلها، على المستوى النظري، كما يلـي:

أ ـ **المصادر الأصلية للتفسير وهي التي تحظى بالالزام** وقد سبق عرضها.

ب ـ **المصادر التبعية**، وهي هذا الموروث من كتب التفسير الذي ينطوي على كمٍّ من التجارب التأويلية لا يصح الاغضاء عنه وتظهر أهمية هذه المصادر بما يلي:

ـ أنها استقطبت أكثر المصادر، فتفسير الطبري مثلا هو «السجل الجامع الأمين لما روي عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين من آراء في التفسير، وهو إلى هذا حافل بآراء في اللغة والفقه والتاريخ والنحو والقراءات وثري بأشعار الجاهلية والاسـلام»(33).

ـ أن الاطـلاع على الاختـلاف بين المفسرين في تناول الآية الواحدة تبعا لاختلاف الزاوية التي ينظر كل منهم إليها، إن الاطلاع على تلك الاختلافات وتفاعلها في عقل مريد التفسير لا بد أن ينشىء لديه معاني جديدة، **إذ معلوم أن الاختلاف يولد الدلالـة.**

ج ـ **المصـادر الفرعية** وهي التي تفرعت على المصادر الأصلية وانبثقت منها لتعالج أكبر قطاعات القرآن الكريم، وأعني بهذه المصادر إذن:

ـ كتب العقيدة المعتمدة منهج أهل السنة حتى يتفادى المفسر السقـوط في ضلالـة من الضلالات القديمة وحتى يعرف المدلولات الصحيحة للآيات العقدية وحدود التأويل فيهـا.

ـ كتب الشريعة والفقه، لأنه لايعقل أن يستمر العلماء في التأكيد لكل مفسر على وجوب العودة إلى القرآن والسنة لمعرفة مقيدات الآيات التشريعية من القرآن ومخصصاتها من السنة مثلا وكل ذلك من أجل ألا يصدر حكما عاما وهو قد خصص أو مطلقا وقد قيد، فإن هذه الآيات غدت مفـروغا من علاقاتها ببعضها وعلاقتها بالسنة، ومن الأحكام النهائية المترتبة على تلك العلاقات.

وليس القصد من الدعوة إلى الرجوع إليها هو حشر ما فيها من خلافات في ساحة النص القرآني ولا أن تكون بديلة عن تأويل جديد للقرآن وإنما القصد أن يتمثلها التأويل الجديد ويهتدي بها.

زيد بو شعراء

الهوامش

1 ـ مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص 14.
2 ـ نفسـه ص 20.
3 ـ نفسـه ص 93.
4 ـ التفسير والمفسرون للذهبي 1/38.
5 ـ نفسـه.
6 ـ نفسـه ص 39.
7 ـ نفسـه.
8 نفسـه ص 41.
9 ـ الصبر في القرآن ليوسف القرضاوي ص 4.
10 ـ مقدمة في أصول التفسير ص 93.
11 ـ التفسير والمفسـرون ص 1/55.
12 ـ نفسـه ص 53.
13 ـ مقدمـة ص 35.
14 ـ نفسـه.
15 ـ الرسالة نقلا عن دراسات في أصول التفسير لمحسن عبد الحميد ص 118.
16 ـ مقدمـة ص 95.
17 ـ التفسير والمفسرون 1/95.
18 ـ مقدمة ص 95.
19 ـ دراسات في أصول التفسير ص 133.
20 ـ نفسـه ص 134.
21 ـ التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور 1/32.
22 ـ التفسير والمفسرون 1/128.
23 ـ مقدمـة ص 105.
24 ـ التفسير والمفسرون ص 1/128.
25 ـ التحرير والتنوير ص 1/22.
26 ـ التفسير والمفسرون ص 1/274.
27 ـ إحياء علوم الدين ص 1/299.
28 ـ نفسـه ص 1/298.
29 ـ مفاتيح الغيب 9/127 نقلا عن دراسات لمحسن عبد الحميد ص 140.
30 ـ التفسير والمفسرون ص 1/254.
31 ـ نفسه ص 1/210.
32 ـ نفسه ص 1/300.
33 ـ الطبري لأحمد حوفي سلسلة أعلام العرب ص 177.

مع سنة
رسول الله ﷺ

أحكام الله بين نصوص الشرع واجتهاد العقل

الأستاذ محمد الروكي

عن أبي ثعلبة الخُشَنيِّ رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنَّ الله فرَضَ فرَائِضَ فلا تُضَيِّعوهَا، وحدَّ حدُوداً فلاَ تَعْتدُوها، وحرَّمَ أشيَاءَ فلاَ تنْتهِكوهَا، وسكَتَ عنْ أشْيَاءَ رحْمَةً لكُم منْ غيْرِ نسْيانٍ فَلاَ تَبْحثُوا عنْهَا». حديث حسن رواه الدارقطني.

درجة الحديث

هذا الحديث وإن كان معلولا بالارسال والوقف، إلا أنه معضد بروايات أخرى كثيرة جدا، وفيها المرفوع. فقد خرَّجه الدارقطني في سننه، والبزار في مسنده، والحاكم في المستدرك، وابن أبي شيبة، والطبراني في معجمه الكبير، وأبو داوود، والترمذي، وابن ماجة، وإسحاق بن راهويه، وابن عدي، وأبو نعيم في الحلية، وحسَّنه غير واحد من المحدثين، منهم: الدارقطني، والحافظ أبو بكر السمعاني في أماليه، والامام النووي، والحافظ العراقي، وابن حجر، وغيرهم(1).

استقطابه لأصول الدين وفروعه

حديث أبي ثعلبة هذا - على قصره - جامع لأصول الدين، مستوعب لفروعه بصفة عامة، فهو مما أوتيه ﷺ من جوامع الكلم. ذلك أن الشريعة الاسلامية بمجموع أحكامها لا تخرج عن كونها تأمر الناس بفعل الواجبات، وتنهاهم عن فعل المحرمات، وتعفو عما سكتت عنه، وتلزمهم بإخضاع أمور حياتهم وشؤون دنياهم لميزان الحلال والحرام المفصل في الكتاب والسنة. وكل هذه المعاني مندرجة في حديث أبي ثعلبة. وقد أكد ذلك كثير من العلماء، من ذلك ما نقل عن أبي بكر السمعاني أنه قال: «هذا الحديث أصل كبير من أصول الدين وفروعه»(2). وحكي عن أبي واثلة المزني أنه قال: «جمع رسول الله ﷺ الدين في أربع كلمات ثم ذكر حديث أبي ثعلبة»(3). وحكي عن غيره أنه قال: «ليس في أحاديث رسول الله ﷺ حديث واحد أجمع بانفراده لأصول الدين وفروعه من حديث أبي ثعلبة(4).

«إنَّ الله فَرَضَ فرَائِضَ فَلا تُضيِّعوهَا»

إقامة الفرائض تقرُّب إلى الله

أصل الفرض في اللغة القطع، ويستعمل بمعنى التقدير، وله استعمالات أخرى تؤول إلى ذلك(5). وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين يراد به ما أمرنا الله بفعله ونهانا عن تركه، ورتب على فعله ثوابا وعلى تركه عقابا كإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وحج البيت، ورد الديون، وأداء الكفارات، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله والجهاد في سبيله...

وقد تطلق الفرائض ويراد بها أحكام الدين كلها من أمر ونهي، وحلال وحرام، قال صاحب اللسان: «وفرائض الله: حدوده التي أمر بها ونهى عنها»(6). وحينئذ فوجه اندراج المنهيات والمحرمات في إطار الفرائض: أنها واجبة الترك، كما أن المأمور بها من الأعمال واجبة الفعل. وكل ما نهي عنه شرعا من الأعمال والأشياء يعتبر اجتنابه وتركه - امتثالا للشارع - فرضا وواجبا.

والمعنى الأول هو المراد بالفرائض في هذا الحديث، بدليل قوله ﷺ: «فلا تضيعوها» وبدليل قوله من بعد: «وحرم أشياء فلا تنتهكوها». فدل ذلك على أن الفراض في الحديث قاصرة على المأمورات التي كلفنا بها الله وتعبَّدنا بإقامتها.

والفرائض والواجبات معناهما واحد عند جمهور الفقهاء والأصوليين، لكن البعض - وخصوصا الحنفية - يفرقون بينهما فيجعلون الفرض ما ثبت بدليل قطعي الثبوت كالقرآن والحديث المتواتر، ويجعلون الواجب ما ثبت بدليل ظني الثبوت كخبر الآحاد. وليس لهذا الخلاف ثمرة إلا من جهة التصور والاعتقاد، أما من حيث الواقع والتطبيق فإن علماء الفقه والأصول متفقون على أن كلا من الفرائض والواجبات مطلوب فعلها على جهة الالزام، وأن ذمة المسلم لا تبرأ إلا بأدائها على الوجه الشرعي، لذلك قال ﷺ: «فلا تضيعوها» وتضييعها يكون إما بتركها، أو بالاخلال بها كترك ركن من أركانها، أو شرط من شروطها، أو ما إلى ذلك مما يتوقف عليه إنجازها.

والالتزام بالفرائض والقيام بها، إلى جانب كونه تكليفا وتعبدا مطلوبا على جهة الالزام والتحتم - فهو في ذات الوقت تقرب إلى الله، ومطية لنيل حبه سبحانه، لذلك جاء في الحديث القدسي: «وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه»(7). وهو يضمن لصاحبه الفوز في الآخرة والدخول إلى الجنة، حتى ولو اقتصر على هذه الفرائض دون أن يزيد عليها شيئا، شريطة أن يكون صادقا مخلصا في أدائها: «أرأيت إذا صليت المكتوبات وصمت رمضان، وأحللت الحلال، وحرمت الحرام، ولم أزد على ذلك شيئا أدخل الجنة؟ قال نعم»(8).

لا فرق بين فرائض الكتاب وفرائض السنة

بعض الناس يخلطون في أمر الفرائض والواجبات الشرعية، فيكثرون التقسيمات والتفريعات إلى درجة تفقد الموضوع مفهومه الشرعي المناسب لعقول الناس وفطرتهم، ويكسبه تعقيدا يعسر معه تفقه الناس في أمور دينهم، من ذلك مثلا: أنهم يقسمون أعمال الصلاة إلى أركان وفرائض وسنن... ويجعلون منها ما يجب ومنها ما لا يجب، والحق أن ذلك كله فرض وواجب، إذ لا تسمى الصلاة صلاة، ولا تكون صحيحة إلا إذا أقيمت على الوجه الذي نقل عن رسول الله ﷺ تواترا عن طريق السنة الفعلية: «صلوا كما رأيتموني أصلي»(9)، والخوض فيما عدا ذلك من التقسيمات والتفريقات إضاعة للوقت وتعقيد للأمور.

حُكي أن بعضهم دخل على مالك رضي الله عنه فقال له: «يا أبا عبد الله: ما في الصلاة من فريضة وما فيها من سنة؟ فقال مالك: كلام الزنادقة، أخرجوه(10). ونقل عن إسحاق بن راهويه أنه أنكر تقسيم أجزاء الصلاة إلى سنة وواجب، وقال: «كل ما في الصلاة فهو واجب»(11).

ومن ذلك أيضا تفريقهم بين ما ثبت من الأوامر بالكتاب وماثبت منها بالسنة، فيجعلون الأولى فرضا وواجبا. ويجعلون الثانية سنة. والحق أن كلا من الكتاب والسنة مصدر للتشريع الاسلامي، وأصل لأحكام الله تعالى التي كلف بها عباده، فكما أن القرآن يوجب ويندب ويحرم ويكره ويبيح، فكذلك السنة تفعل ذلك.

نعم قد يطلق الأصوليون كلمة «السنة المؤكدة» في اصطلاحهم على مرتبة من مراتب المندوب، فهذا ليس كالذي سبق، لأن المندوب غير الفرض والواجب، بل هو مستقل عنه بنصوصه الدالة عليه. أما أن نعمد إلى الفرض فنجزئه إلى أجزاء يبقى بعضها واجبا ويصير البعض الآخر غير واجب، فهذا عين التعقيد.

فرائض الله مناسبةٌ لطاقات العباد

من رحمة الله بعباده أنه لم يفرض عليهم من الفرائض إلا ما يناسب قدرتهم ويستطيعون القيام به سواء من هذه الفرائض الاعتقاديةُ أو الشعائريةُ أو التشريعيةُ أو الخلقيةُ أو غيرها مما كلفنا به، وسواء منها البدنيةُ أو الماليةُ أو العقليةُ أو غيرها... وقد تختلف قدرة المكلف أحيانا عن استيعاب بعض هذه الفرائض والاتيان بها على الوجه المطلوب،

أداء الفرائض بمجموعها دليل على الامتثال لأمر الله وإسلام الوجه له سبحانه، وإفراده بالطاعة والعبودية. فإذا تجزأت هذه الفرائض وطبِّق البعض وعطِّل الباقي صارت كلها في حكم التعطيل والتضييع.

فحينئذ ينتقل به التشريع الرباني إلى حالة التخفيف والتيسير، وهذا ما يسمى عند علماء الفقه والأصول بالرخصة، وهي تكون إما بالنقصان كالقصر في الصلاة للمسافر، أو بالاسقاط مع التعويض كالافطار في رمضان للمسافر والمريض والشيخ الكبير، وغيرهم ممن يقدر على القضاء أو الفدية، أو بالاسقاط من غير تعويض كترك الصلاة بالنسبة للحائض. أو بغير ذلك من أنواع التخفيف والتيسير. وفي ذلك مراعاة لحالات المكلفين وظروفهم وفوارقهم البدنية والمالية وغيرها، ورفعٌ للحرج والمشقة عنهم: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»(12).

وكون الفرائض كلها في مقدور المكلف، وفي وسعه واستطاعته الالتزام بها - مفهوم من نص الحديث عند قوله ﷺ: «فلا تضيعوها»،

إذ لا يتصور أن يقال في شخص إنه ضيع شيئا إلا إذا كان ذلك الشيء في حوزته وتحت يده قبل تضييعه، فنهيه ﷺ عن تضييع الفرائض دليل على أن إقامتها والمحافظة عليها في وسع المكلفين وطاقاتهم.

والتعبير هنا بالتضييع ـ على التشديد ـ يفيد التكثير، أي إن فرائض الله التي لا تبرأ ذمتنا إلا بأدائها ـ كثيرة، والتفريط في جزء منها وإضاعته يفضي إلى التفريط في جزء آخر وإضاعته، وهكذا فقد ينتهي الأمر بالشخص إلى تعطيل الفرائض كلها، خصوصا والفرائض متكاملة فيما بينها ويصبُّ بعضها في بعض، ففريضة الصيام مثلا لا تنفك عن فريضة الصلاة، والصلاة لا تنفك عن الزكاة للقادر، والأمر بالمعروف لا يفارق النهي عن المنكر، وهكذا. . . فأداء الفرائض بمجموعها دليل على الامتثال لأمر الله وإسلام الوجه له سبحانه، وإفراده بالطاعة والعبودية. فإذا تجزأت هذه الفرائض وطبق البعض وعُطِّل الباقي صارت كلها في حكم التعطيل والتضييع: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب﴾(13).

الفرائض الفردية والفرائض الجماعية

الفرائض التي فرضها الله على عباده تنقسم إلى قسمين:

1 ـ فرائض يتحمل مسؤولية القيام بها كل فرد بعينه، كالصلاة والصيام والزكاة والحج وأمور الحلال والحرام، وغير ذلك مما أوجبه الله على كل مسلم بعينه من التكاليف الشرعية، وهو ما يسمى عند علماء الفقه والأصول **بالواجب العيني**، ولا تبرأ ذمة المكلف إلا بأدائه إيـاه.

2 ـ فرائض تتحمل مسؤولية القيام بها جماعة المسلمين، غير أنه إذا قام بها بعضهم قياما حصلت به الكفاية المطلوبة، سقط التكليف عن البـاقي. أما إذا لم يقم بها أحد، فإن الجميع مشترك في إثم تعطيلها، وكذلك إذا قام بها عدد قليل لم تحصل به الكفاية، فإن الجميع آثم إلا ذلك العدد القليل الذي قام بها. وهذا النوع يسميه الفقهاء والأصوليون **واجبا كفائيا** وذلك كتجهيز الميت، وإنقاذ الغريق، وتطبيب المريض، وإغاثة الملهوف، ومواساة المسلمين، وغير ذلك مما يقوم فيه المسلمون بعضهم مقام بعض.

ففروض الكفـاية إذن هي فروض جماعية مخاطب بها كافة المسلمين، ومطلوب منهم جميعا القيام بها، بدليل قوله ﷺ: «فلا تضيعوها»، فالهاء هنا ضمير يشمل الفرائض كلها ـ العينية والكفائية ـ والواو ضمير الجماعة يشمل كافة أفراد المسلمين.

ومن أوجب الواجبات الكفائية: الدعوة إلى الله ونشر دينه بكل الوسائل والأساليب المتيسرة، والجهاد في سبيله بالمال والنفس واللسان وغيرها من طرق الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصح للمسلمين، وتفقيهُهُم في الدين. . . فكل هذه الأمور واجب على كافة المسلمين إقـامتهـا والمحـافظة عليها. فإذا قام بها البعض وحصلت الكفـاية، وتحقق مقصود الشرع منها برئت ذمة الجميع. وإلا فالكل مسؤول عن ذلك أمام الله تعالى، لا فرق في ذلك بين الحكام والرعايا، ولا بين العلماء والجهال، ولا بين الصالحين والمفسدين، : ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾(14). وقد سئل رسول الله ﷺ: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: «نعم إذا كثر الخبث»(15). ومعنى ذلك أن سكوت الصالحين والعلماء عن تعطيل هذه الفرائض يعتبر مشاركة وإسهاما في تضييعها المنهي عنه في الحديث.

والفقهاء(16) والأصوليون أكدوا على أن فروض الكفاية قد تصير فروضا عينية إذا قل أو انعدم من يقوم بها. من ذلك أنه إذا لم يوجد في البلد إلا طبيب واحد فإن معالجة مرضى المسلمين في حقه فرض عين. ومن ذلك أيضا أنه إذا لم يشهد الغريق إلا مسلم واحد يجيد السباحة فإن إنقاذه في حقه فرض عين. وإذا لم يوجد في البلد أو القرية إلا عالم أو عالمـان فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح للمسلمين وتفقيههم في الدين، كل ذلك في حقهما فرض عين. وهكذا في كل ما تتوقف عليه حياة المسلمين الدينية والدنيوية، حتى إنه إذا احتاج المسلمـون بالضرورة إلى حرفة أو صناعة أو مهنة أو غير ذلك مما لا تستقيم حياتهم الدنيوية إلا بها، ولم يوجد فيهم من يتقنها تعين عليهم أن يسعوا إلى إيجاد من يتقنها ويقوم بها إلى الحد الذي تحصل به الكفاية وتتحقق به الحاجـة.

من أوجب الواجبات الكفائية: الدعوة إلى الله ونشر دينه بكل الوسائل والأساليب المتيسرة والجهاد في سبيله بالمال والنفس واللسان وغيرها من طرق الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصح للمسلمين وتفقيههم في الدين. . . فإذا قام بها البعض وتحقق مقصود الشرع منها برئت ذمة الجميع. وإلا فالكل مسؤول عن ذلك أمام الله تعالى لا فرق في ذلك بين الحكام والرعايا، ولا بين العلماء والجهال، ولا بين الصالحين والمفسدين.

فهذا النوع من الفرائض سمي كفائيا نسبة إلى الكفاية التي يجب أن تحصل بها، وإنما كانت كذلك ولم يطلب أن يقوم بها كل مسلم على حدة، رحمة بالمسلمين، وتوفيرا لجهودهم وطاقاتهم لجهات أخرى من دينهم ودنياهم، وأما ما قد يفهمه بعض العوام من أنها سميت كفائية لأن من قام بها يكفي الآخرين ـ هكذا على الاطلاق ـ وأن من شاء أن يقوم بها فعل، ومن شاء ألا يقوم بها فلا شيء عليه ـ فهذا كلام لا يلتفت إليه، لأنـه فهم خاطيء وتصـور مغلوط. وليعلم هؤلاء أن فرائض الله واحدة، كلها مطلوب من المسلمين إقامتها. إلا أن العلماء أطلقوا عليها أسماء ومصطلحات مثل: الفروض العينية والكفائية والمعينة والمخيرة والمحددة وغير المحددة والمطلقة والمؤقتة والمضيقة

والموسعة. . . وغير ذلك من الأسماء التي اصطلحوا عليها. وبيان طبيعة هذه الفرائض، وكيف تؤدّى، ومتى تؤدّى وهكذا. . . وكل ذلك لتيسير الفهم وتقريبه، أما أن يفرقوا بينها ويلزموا الناس ببعضها، ويسقطوا عنهم البعض الآخر فهذا لم يصدر منهم أبدا، وليس من حقهم ولا من مهمتهم أن يفعلوا ذلك، لأن الأمر فيه إلى الله ورسوله.

النوافل والمندوبات مكملة للفرائض

إن الفرائض التي فرضها الله على العباد تمثل الشطر الأكبر من الدين، وهي بمجموعها إذا أقامها المكلف دخل الجنة، غير أن ذلك مشروط بما إذا لم يقع تفريط في شيء منها، فالرجل الذي ضمن له الرسول ﷺ الجنة في الحديث السابق، قد اشترط على نفسه القيام بالفرائض كلها والمحافظة عليها: «أرأيت إذا صليت المكتوبات وصمت رمضان وأحللت الحلال وحرمت الحرام ولم أزد على ذلك شيئا أدخل الجنة؟ قال: نعم». وفي رواية أخرى: أن الأعرابي السائل قال

إن فروض الكفاية قد تصير فروضاً عينيةً إذا قلَّ أو انعدم من يقوم بها، حتى إنه إذا احتاج المسلمون بالضرورة إلى حرفة أو صناعة أو مهنة أو غير ذلك مما لا تستقيم حياتهم الدُّنيوية إلا بها، ولم يوجد فيهم من يتقنها، تعين عليهم أن يسعوا إلى إيجاد من يتقنها ويقوم بها إلى الحد الذي تحصل به الكفاية وتتحقق به الحاجة.

بعدما سمع الجواب من رسول الله ﷺ: «والذي أكرمك بالحق لا أتطوع شيئا ولا أنقص مما فرض الله علي شيئا. فقال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق، أو دخل الجنة إن صدق»(17). فالملحوظ أن الأعرابي الذي عزم على الاقتصار على الفرائض وحدها دون التطوع بالنوافل والمندوبات، قد اشترط على نفسه في ذات الوقت ألا ينقص من هذه الفرائض شيئا، وحتى التعقيب الذي عقب به رسول الله ﷺ يفيد أن فلاح هذا الأعرابي ودخوله الجنة مشروط بما إذا كان صادقا، أي في قيامه بفرائض الله كلها دون نقصان شيء منها، وهذا مفهوم أيضا من قوله ﷺ: «فلا تضيعوها».

ولما كان الانسان معروفا بالسهو والنسيان والغفلة والتقصير والاهمال وما إلى ذلك من مظاهر الضعف البشري - فإن الله تعالى قد شرع له المندوبات والنوافل، وجعلها مكملة للفرائض وجابرة لها، فمن فاته شيء من الفرائض سهوا أو غفلة أو تقصيرا جبره بالنوافل، وأمن تضييعها بها، وقد ألح الشارع على القيام بنوافل الطاعات، حتى أنه جعل بعض هذه النوافل راتبة قريبة من مرتبة الفرائض وذلك كصلاة الفجر والشفع والوتر وصيام عاشوراء وصدقة التطوع وما إلى ذلك، بل إن بعض العلماء(18) يرى أن النوافل والمندوبات في جملتها واجبة من حيث أنها جابرة للفرائض. وذكر الامام الشاطبي في الجزء الثالث من موافقاته أن الصوفية لا يفرقون بين الفرض والمندوب من حيث ان كلا منهما واجب الفعل، لأن الحكم الشرعي عندهم لا يخرج عن كونه واجبا أو حراما أو مباحا، لا غير.

والالتزام بالنوافل والمحافظة عليها، بالاضافة إلى ما فيه من الجبر والتكميل للفرائض، فهو يفضي بالعبد إلى نيل حب الله: ﴿ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه﴾(19).

وقد يتبادر إلى بعض الافهام أن النوافل خاصة بالعبادات، بل إن هذا الاسم لكثرة استعماله عند الفقهاء في باب الصلاة، أصبح يفيد - بالغلبة - ما زاد على المفروض من الصلوات؛ وكل ذلك ينبغي أن يزول عن الذهن لأن النوافل بمفهومها الشرعي أوسع من ذلك بكثير، إذ كل الفرائض التي فرض الله علينا فيها مجال واسع للنوافل، لأن النافلة في اللغة معناها: الزائدة، وليس في فرائض الله شيء إلا وتكريره وإعادته على وجه التطوع ممكن مقدور، سواء تعلق الأمر بالفرائض الشعائرية من صلاة وصيام وزكاة وحج ونذور وكفارات وغيرها، أو التشريعية المتعلقة بالحلال والحرام، أو الخلقية والسلوكية. . . وهكذا فكل ما يمكن أداؤه على وجه الفريضة، يمكن أداؤه على وجه النافلة، وفي ذلك خير كثير: «فمن تطوع خيرا فهو خير له. . .»(20)، «ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم»(21). ومن ثم كانت النوافل والتطوعات مجالا واسعا لاستباق الخيرات والتنافس فيها: ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات﴾(22).

«وَحَدَّ حدُوداً فَلا تَعْتَدُوهَا»

الالتزام بحدود الله حفاظ على الدين

الحدود جمع حد، وهو في اللغة الفصل بين الشيئين، وحد الشيء أيضا منتهاه. وفي الشرع تطلق الحدود على النهايات التي تحد الفرائض والمندوبات والمباحات، والتي يجب على المكلف أن يتعبد الله في إطارها، دون أن يتجاوزها، ومعنى ذلك أن هذه الطاعات التي كلفنا الله بها هي منضبطة في الشرع بضوابط زمانية ومكانية وعددية وحالية ووصفية وغيرها. وهي منتهية بحدود تفصل بينها وبين المحرمات، فينبغي إذا ألا تتجاوز هذه الحدود الفاصلة، لأن مجاوزتها تعني الوقوع في المحرمات. قال العلامة ابن رجب الحنبلي: «وأما حدود الله التي نهى عن اعتدائها فالمراد بها جملة ما أذن في فعله سواء كان على طريق الوجوب أو الندب أو الاباحة، واعتداؤها هو تجاوز ذلك إلى ارتكاب ما نهي عنه»(23). وذهب ابن منظور في معنى الحدود إلى أوسع من ذلك وأعم، فقال: «وحدود الله تعالى: الأشياء التي بين تحليلها وتحريمها، وأمر أن لا يتعدى شيء منها فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها أو نهى عنه منها

ومنع من مخالفتها»(24). ومعنى ذلك أن أحكام الله كلها ـ واجبها ومندوبها وحرامها ومكروهها ومباحها ـ لها حدود ونهايات ينبغي أن لا تتجاوز إلى غيرها، لأن مجاوزة المأذون في فعله من الفرائض والمندوبات والمباحات ـ وقوع في الحرام. ومجاوزة المنهي عن فعله وقوع في محرم آخر واعتداء على منطقة الحلال، وفي ذلك ظلم النفس وإنزال الحرج بهـا.

وقـد تطلق الحدود على المحرمات ذاتها، وحينئذ يكون النهي فيها عن قربانها لا عن اعتدائها، ومنه قوله تعالى ـ بعد تبيين أمور تحرم على الصائم والمعتكف في المسجد: ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها﴾(25).

والمعـروف ـ أيضـا ـ في اصـطلاح الفقهـاء: أن الحـدود هي العقوبـات التي قدرها الشارع ورتبها على مرتكب المحارم المغلظة، وجعلها جازرة رادعة، كحد الزنا، وحد شرب الخمر وحد القذف وغير ذلك. قال ابن الأثير في تفسير الحدود بهذا المعنى وبالذي قبله: «وهي محارم الله وعقوباته التي قرنها بالذنوب»(26). وقال الأزهري اللغوي جامعا لمعنى الحدود: «فحدود الله عز وجل ضربان: ضرب منها حدود حدها للناس في مطاعمهم ومشاربهم ومناكحهم وغيرها مما أحل وحرم وأمـر بالانتهاء عما نهى عنه منها ونهى عن تعديها. والضرب الثاني: عقوبات جعلت لمن ركب ما نهى عنه كحد السارق وهو قطع يمينه في ربع دينار فصاعدا، وكحد الزاني البكر وهو جلد مائة وتغريب عام، وكحد المحصن إذا زنى وهو الرجم، وكحد القاذف وهو ثمانون جلدة، سميت حدودا لأنها تَحُدُّ أي تمنع من إتيان ما جعلت عقوبات فيها. وسميت الأولى حدودا لأنها نهايات نهى الله عن تعديها»(27).

ومن هذا كله يتضح لنا أن الحديث لا تكرار فيه، إذ الحدود غير الفرائض، وإنما هي ضوابط لها وللمحرمات وفاصلة بينهما.

«وحرَّم أشياء فلا تنتهكوها»

الكف عن محارم الله شطر الدين

المحرمـات هي الأمور التي طلب منا الشارع تركها والابتعاد عنهـا، ورتب على فعلهـا عقـابا، وعلى تركها ثوابا، كارتكاب الزنا، وشرب الخمر، وشهادة الزور، والاعتداء على الغير، وأكل أموال الناس بالباطل، وأكل الربا واستحلال الرشوة والاحتكار، واستغلال اضطرار الناس، واستغلال السلطة والنفوذ استغلالا سيئا. وغير ذلك مما حماه الله وجعله حرمة من حرماته، ومنع الوقوع فيه: «ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه»(28).

ويستفاد الحرام ويستنبط من نصوص القرآن والسنة، سواء كان ذلـك صراحـة كقـولـه تعـالى: ﴿حرمت عليكم الميتـة والدم ولحم الخنزير... الآية﴾(29)، وقوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخـواتكم وعـماتكم وخـالاتكم وبنـات الأخ وبنـات الأخت... الآية﴾(30). أو كان بنفي الحلية كقوله تعالى: ﴿ولا يحل لكم أن تأخذو مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾(31). أو كان بصيغة النهي كقـولـه تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾(32)، وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾(33). أو كان أمرا بالاجتنـاب مثـل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصـاب والازلام رجس من عمـل الشيطان، فاجتنبـوه لعلكم تفلحون﴾(34). أو كان بصيغة التهديد والوعيد على فاعله كقوله تعالى ـ بعد أن ذكر أمورا حرمها ـ: ﴿ومن يفعل ذلك يلقى أثاما يضاعف له العذاب ويخلد فيه مهانا﴾(35).

إن أحكام الله كلها ـ واجبها ومندوبها وحرامها ومكروهها ومباحها ـ لها حدودٌ ونهايات ينبغي أن لا تُتجاوز إلى غيرها، لأن مجاوزة المأذون في فعله من الفرائض والمندوبات والمباحات وقوع في الحـرام. ومجاوزة المنهي عن فعله وقوع في محرم آخـر واعتـداء على منطقة الحلال، وفي ذلك ظلم النفس وإنزال الحرج بها.

ولا فرق عند جمهور العلماء بين ما ثبتت حرمته بالكتاب وما ثبتت حرمته بالسنة. لكن الأحناف فعلوا في ذلك مثل تفصيلهم في الواجب، فأطلقوا إسم المحرم على مل ثبتت حرمته بدليل قطعي الثبوث كالقرآن ومتـواتـر السنة. وأما ماثبتت حرمته بدليل ظني كخبر الآحاد فسموه مكروها كراهة تحريم. وقد سبق أن هذا الخلاف لا تنبني عليه ثمرة كبيرة، وإنما فعل الأحناف ذلك تمييزا بين مراتب المحرمات والواجبات، وإلا فإن الكثرة الكاثرة من فروع الدين وجزئياته مرجوع في استنباط أحكامها إلى أخبار الآحـاد.

ثم إن الأمور التي لم ينص الكتاب ولا السنة على تحريمها، يجب التحري فيها بدقة ونظر بعيد، إذ يصعب علينا أن نقول فيها إنها حلال أو حرام ما لم يحصل عندنا اليقين أو غلبة الظن بأنها كذلك. وإلا أدى بنـا الأمـر إلى الـوقوع فيما نهى الله عنه بقوله: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب﴾(36). ولـذلك كان السلف الصالح يتورعون في ذلك ويحذرون في إفتائهم للناس أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام. نقل عن مالك رضي الله عنه أنه قال: «أدركت علماءنا يقول أحدهم إذا سئل: أكره ذلك ولا أحبه، ولا يقول حلال ولا حرام»(37). وقال جعفر بن محمد: «سمعت رجلا يسأل القاسم بن محمد: الغناء أحرام هو؟ فسكت عنه القاسم، ثم عاد فسكت عنه، ثم عاد فقال: إن الحرام ما حرم الله في القرآن، أرأيت إذا أتي بالحق والبـاطل إلى الله فأيهما يكون الغناء؟ فقال الرجل: في الباطل. فقال: فأفت نفسـك»(38).

وقوله ﷺ: «فلا تنتهكوها» فيه إيقاظ لمروءة المسلم وغيرته على دينه وحرمات ربه من أن تنتهك، فكأنها ستائر لا يُتوصل إلى الحرام إلا بخرقها وتمزيقها، أو كأنها أبواب مفتحة لا يتوصل إلى الحرام إلا باقتحامها. وقد جاء في حديث آخر مصرحا بتشبيهها بالأبواب المفتحة والستور المرخاة، قال ﷺ: «ضرب الله مثلا صراطا مستقيما، وعلى جنبتي الصراط سوران فيهما أبواب مفتحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة، وعلى باب الصراط داع يقول: «يا أيها الناس ادخلوا الصراط جميعا ولا تعوجوا، وداع يدعو من جوف الصراط فإذا أراد أن يفتح شيئا من تلك الأبواب قال: ويحك لا تفتحه، فإنك إن تفتحه تلجه. والصراط: الاسلام، والسوران: حدود الله، والأبواب المفتحة: محارم الله. وذلك الداعي على الصراط: كتاب الله، والداعي من فوق: واعظ الله في قلب كل مسلم»(39).

«وَسكتَ عَن أشْيَاء رَحمةً لكُمْ مِن غيْرِ نِسيَانٍ فَلا تبْحثُوا عنْهَا»

سكوت الشرع رحمة بالعباد

كل ما لم يرد الشرع بتحليله ولا تحريمه فهو مباح معفو عنه، لا حرج على فاعله ولا على تاركه. وهو ما يسمى بالمسكوت عنه عند الأصوليين، غير أنه لا يكون مسكوتا عن حكمه من الأشياء إلا ما أعيانا البحث عن حكمه في الأدلة الموجودة عندنا، لأن المسكوت عنه في الحديث ليس المراد به مجرد ما لم يصرح به النص، بل المراد به كل ما لم تدل عليه طريق من طرق الاستنباط، وذلك لأن النص لا تقتصر إفادته الحكم على مجرد عبارته ومنطوقه، بل قد يفيد الحكم بإشارته، وقد يفيده بمفهومه الموافق، أو المخالف، وقد يفيده بطريق القياس، وهكذا... وكل ذلك لا يعتبر مسكوتا عنه.

وسكوت الله تعالى عن هذه الأشياء وعدم إيضاحه حكمها ليس نسيانا منه ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ: ﴿وما كان ربك نسيا﴾(40)، ﴿لا يضل ربي ولا ينسى﴾(41). ولكنه رحمة بالناس، ورفع للحرج عنهم ومراعاة لضعفهم، لأن النفس تستثقل كثرة التكاليف، ويشق عليها أن تبتعد عما تميل إليه من حاجاتها الدنيوية: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم، وخلق الانسان ضعيفا﴾(42).

وإذا كان الله قد سكت عن حكم هذه الأشياء رحمة بنا ومراعاة لضعفنا البشري، فلا معنى لأن نكثر الخوض فيها بالبحث وإثارة الأسئلة، لأن ذلك تطاول على الله تعالى. لذلك قال ﷺ: «فلا تبحثوا عنها». ومثل هذا النهي وارد في نصوص الشرع بكثرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾(43). وقوله ﷺ: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم»(44). وقوله ﷺ: «ليسألنكم الناس عن كل شيء حتى يقولوا: الله خلق كل شيء فمن خلق الله؟»(45).

والمؤسف أنه رغم هذا التصريح والوضوح من الشرع الرحيم بالناس، فإنهم لا زالوا إلى الآن مفتونين بكثرة البحوث والأسئلة التافهة التي لا يجنون منها إلا الخلاف والنزاع والفرقة، والمؤسف أيضا أن هذه البحوث والأسئلة تأخذ منهم كثيرا من الوقت والجهد والتفكير، وتسع أمور دينهم كلها من اعتقادات وعبادات وحلال وحرام وغيرها. وكان الأولى بهم أن يكثروا هذه البحوث والأسئلة فيما فرض الله عليهم من فرائض وحد لهم من حدود وحرم عليهم من أشياء.

سكوت الشرع فتحٌ لباب الاجتهاد

المعروف عند العلماء: أن نصوص الشريعة متناهية، وأن قضايا الحياة وحوادثها ووقائعها غير متناهية. بمعنى أن القرآن والسنة قد انتهت نصوصهما يوم قبض رسول الله ﷺ، بينما أمور الناس وشؤونهم ونوازلهم ومشاكلهم في الحياة، وحاجاتهم وعلاقاتهم ونظمهم السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية وغير ذلك مما تتوقف عليه حياتهم، كل ذلك لا يضبطه العد والحصر، بل إنه يزداد تشعبا وتعقيدا كلما اتسعت الحياة وتطورت أساليب العيش فيها. ورغم هذا كله فإن شريعة الاسلام شاملة لكافة هذه القضايا والوقائع والحوادث، ومستوعبة لكل تطورات البشر ومستجدات حياتهم. ويرجع هذا الشمول والاستيعاب إلى أن الأشياء التي لم ينص على حكمها الكتاب والسنة، يُبتُّ فيها عن طريق اجتهاد العلماء المتوفرة فيهم شروط الاجتهاد والاستنباط. فما كان الوصول إلى حكمه ممكنا عن طريق دلالات النص من إشارة ومفهوم موافقة أو مخالفة وغير ذلك، كان الرجوع إليه أولى وألزم، لأنه لا يعتبر مسكوتا عنه حينئذ، وما لم يوصل إليه عن طريق ذلك اجتُهد في استخراج حكمه بصورة من صور الاجتهاد.

ومن صور الاجتهاد: تحكيم شرع من قبلنا كما هو معمول به عند الحنفية والمالكية(46)، ومنها تحكيم العرف كما هو عند المالكية وغيرهم، ومنها مراعاة المصلحة. وغيرها مما هو مفصل عند الأصوليين.

فإذا استُقرأت الأدلة كلها ولم يوصل إلى حكم الأمر المبحوث فيه، توقفنا حينئذ وعلمنا أنه مسكوت عنه، وحكمنا عليه بالاباحة. والمزيد على ذلك ضياع للوقت ووقوع فيما نهى عنه ﷺ بقوله: «فلا تبحثوا عنها»، وهذا التوقف والحكم بالاباحة هو في ذاته دليل شرعي كما يفهم من الحديث، وهو الذي سماه الأصوليون **بالاستصحاب**، ومعناه عندهم: الحكم على الشيء بما كان ثابتا له أو منفيا عنه لعدم قيام الدليل على خلافه. قال العلامة الشوكاني: «ومعناه (أي الاستصحاب): أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما

يغيره، فيقال: «الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء»(47). ثم قال نقلا عن الخوارزمي: «وهو (أي الاستصحاب) آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الاجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»(48)، يعني بذلك أن ما كان مثبتا في الأصل فهو باق على إثباته إلى أن يرد دليل بنفيه وزواله. وما كان منفيا في الأصل فهو باق على نفيه إلى أن يرد دليل بثبوته. ومن ثم فإن كل ما لم ينص عليه الشرع من الأحكام والتكاليف فالعقل يدل على براءة الذمة منه وعدم انشغالها به إلى أن يرد به الشرع. قال الامام الغزالي: «إعلم أن الأحكام السمعية (أي النقلية، وهي المستنبطة من القرآن والسنة) لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط

إن الأشياء التي لم ينص على حكمها الكتاب والسنة، يُبَتُّ فيها عن طريق اجتهاد العلماء المتوفرة فيهم شروط الاجتهاد والاستنباط. فما كان الوصول إلى حكمه ممكناً عن طريق دلالات النص من إشارة ومفهوم موافقة أو مخالفة و غير ذلك، كان الرجوع إليه أولى وألزم، لأنه لا يعتبر مسكوتاً عنه حينئذ، وما لم يوصل إليه عن طريق ذلك اجتُهد في استخراج حكمه بصورة من صور الاجتهاد.

الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاءُ الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع. فإذا ورد نبي فأوجب خمس صلوات، فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفيا إذ لا مثبت للوجوب، فبقي على النفي الأصلي، لأن نطقه بالايجاب قاصر على الخمسة فبقي على النفي في حق السادسة وكان السمع لم يرد. وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي. وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية. وإذا أوجب على القادر بقي العاجز على ما كان عليه. فإذاً النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي، فانتهض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي»(49).

وقد استنبط الأصوليون من دراستهم للاستصحاب قواعد عامة منها:

1 ـ الأصل في الأشياء الاباحة: أي أن كل ما على الأرض من أشياء فالأصل فيها أنها مباحة لنا إلى أن يقوم دليل بتحريمها أو تكريهها. ومستندهم في هذه القاعدة نصوص كثيرة منها قوله تعالى: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾**(50)، وقوله: **﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه﴾**(51). وإلى جانب ذلك فالقرآن الكريم يؤكد على أن ما لم ينص على تحريمه فهو مباح، قال تعالى: **﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهِلَّ لغير الله به﴾**(52). بل إن القرآن يعنف على المتشدد التارك للمباح المسكوت عن حكمه: **﴿وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر إسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾**(53).

2 ـ الأصل في الذمة البراءة: بمعنى أنها غير مطالبة بالأحكام والتكاليف حتى يرد الشرع بها، فلا إيجاب ولا تحريم إلا ما جاء به الشرع، وما لم يرد به من ذلك فهي فارغة منه، غير مشغولة به.

3 ـ الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه حتى يرد دليل بخلافه: ومعنى ذلك أن ما كان واجبا يبقى واجبا حتى يرد دليل بنسخ وجوبه. وما كان غير واجب يبقى غير واجب إلى أن يرد دليل بوجوبه. وما كان محرما يبقى محرما إلى أن يرد دليل بنسخ تحريمه. وما كان عاما من النصوص يبقى على عمومه حتى يرد دليل بتخصيصه. وما كان مطلقا يبقى على إطلاقه حتى يرد دليل بتقييده، وهكذا...

4 ـ اليقين لا يزول بالشك: ومعنى ذلك أن ما كان ثابتا باليقين ثم طرأ الشك في بقائه، فالأصل بقاؤه. قال رسول ﷺ في من كان متوضئا وشك في بقاء وضوئه: «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكل عليه أخَرَج منه شيء أم لا. فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا»(54). قال الامام النووي في شرح هذا الحديث: «وهذا الحديث أصل من أصول الاسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الدين، وهي: أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارىء عليها»(55).

إلى غير ذلك من القواعد التي استنبطها الأصوليون من أدلة الشرع النقلية والعقلية، وجعلوها منارا للفقيه، يسترشد بها في فقه ما سُكت عنه من الأشياء.

فالشريعة إذن بنصوصها النقلية واجتهاداتها العقلية، متسعة لكل ما يتصل بحياة البشر من أمور الدين والدنيا. والمكلف بمقتضى هذا الحديث (حديث أبي ثعلبة) مطلوب منه أن يلتزم بمقتضى نصوص الشرع، فإن وجد من الأشياء ما لم يصل إلى حكمه عن طريق النص، انتقل في البحث عن حكمه إلى الأدلة العقلية التي يشملها باب الاجتهاد. فإن لم يجد حكمه في ذلك فهو مسكوت عنه، مرجوع فيه إلى مقتضى القواعد السابقة. والمزيد من النظر والبحث بعد ذلك إفراط وإسراف، قال العلامة ابن رجب: «والتحقيق في هذا المقام ـ والله أعلم ـ أن البحث عما لم يوجد فيه نص خاص أو عام على قسمين:

أحدهما أن يبحث عن دخوله في دلالات النصوص الصحية من الفتوى والمفهوم والقياس الظاهر الصحيح، فهذا حق، وهو مما يتعين فعله على المجتهدين في معرفة الأحكام الشرعية. والثاني أن يدقق الناظر نظره وفكره في وجوه الفروق المستبعدة فيفرق بين متماثلين بمجرد فرق لا يظهر له أثر في الشرع مع وجود الأوصاف المقتضية للجمع. أو يجمع بين متفرقين بمجرد الأوصاف الطارئة التي هي غير مناسبة ولا يدل دليل على أن تأثيرها في الشرع. فهذا النظر والبحث غير مرضي ولا محمود»(56).

إن مظاهر الرحمة بالناس وآثارها لا تنحصر فيما سكت الله عنه من أشياء، بل تشمل كل ما ورد في الحديث من أصول الدين الأخرى. ففي إقامة فرائض الله والمواظبة عليها وعدم تضييعها حفاظ على مصالحنا وتحقيق لسعادتنا الدينية والدنيوية، إذ الله تعالى لا يفرض على عباده إلا ما فيه خير لهم وجلب لمنفعتهم في الدنيا والآخرة. وفي الكف عن المحرمات درء للمفاسد عنا وإبعاد للضرر والخلل عن حياتنا، لأن الله تعالى لا يحرم على عباده إلا ما لا خير لهم فيه. وفي الالتزام بحدود الله تربية للنفس وترويض لها على طاعة الله وسمو بها إلى قمة الحياة الآدمية المتجهة نحو الخير والصلاح والقيم العليا.

وقد كان السلف الصالح يتورعون عن الخوض في هذه البحوث الدقيقة التي لا طائل تحتها، وينكرون على من يكثر السؤال فيها. سئل الامام أحمد عن لبس ما يصنعه الكفار أهل الكتاب من غير غسل فقال: «لم تسأل عما لم تعلم؟ لم يزل الناس منذ أدركناهم لا ينكرون ذلك»(57).

ومن الأمور التي لا زال بعض الناس مفتونين بالبحث عنها إلى اليوم: السؤال عن حكم بعض الأطعمة المستوردة من الخارج كالزيوت وغيرها. وإن أقصى ما يمكن أن يقال فيها: أنها طعام أهل الكتاب. وهو مباح حلال بقوله تعالى: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم﴾(58). وقد سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن الجبن الذي يصنعه المجوس. فقال: «ما وجدته في سوق المسلمين اشتريته ولم أسأل عنه»(59). وفي الحديث الصحيح: أن قوما قالوا للنبي ﷺ: «إن قوما يأتوننا باللحم لا نذري أذكر إسم الله عليه أم لا؟، فقال: سمُّوا عليه أنتم وكلوا»(60).

ألا إن شريعة الله أوسع وأرحب من ضيق هؤلاء وتحجيرهم. وهي أرحم وأرفق من قسوتهم وتشددهم: ﴿إن الدين يسر ولن يشادَّ الدين أحد إلا غلبه﴾(61).

شريعة الله : وحدة وشمول

هذه حقيقة لا شك أنها قد اتضحت من خلال ما استطعت بسطُه من معاني هذا الحديث الجامع، ولا أظن القارىء إلا قد استشعر أن شريعة الله رحيمة بالناس، مراعية لضعفهم وعجزهم، شاملة لكل حاجاتهم ومصالحهم، مستوعبة لكل تطوراتهم وتغيرات حياتهم، فهي بذلك صالحة لكل زمان ومكان وإنسان، وهي بذلك أيضا تربي في الناس العقلية الوقادة المتفتحة، وتذكي فيهم الفكر المتحرر الحي، وهي أيضا تربي في الناس وتكوِّن فيهم الشخصية الاسلامية الحقة التي تستوعب أحكام الاسلام استيعابا عميقا، ولا تقف عند الشكليات والقشور، وتحيى للاسلام بالقلب والعقل والجسم والشعور والحس وكل جزء من أجزائها ومقوم من مقوماتها.

ومظاهر الرحمة بالناس وآثارها لا تنحصر فيما سكت الله عنه من أشياء، بل تشمل كل ما ورد في الحديث من أصول الدين الأخرى. ففي إقامة فرائض الله والمواظبة عليها وعدم تضييعها حفاظ على مصالحنا وتحقيق لسعادتنا الدينية والدنيوية، إذ الله تعالى لا يفرض على عباده إلا ما فيه خير لهم وجلب لمنفعتهم في الدنيا والآخرة. وفي الكف عن المحرمات درء للمفاسد عنا وإبعاد للضرر والخلل عن حياتنا، لأن الله تعالى لايحرم على عباده إلا ما لا خير لهم فيه. وفي الالتزام بحدود الله تربية للنفس وترويض لها على طاعة الله، وسمو بها إلى قمة الحياة الآدمية المتجهة نحو الخير والصلاح والقيم العليا.

وفرائض الله وحدوده ومحارمه هي الدين كله، وهي بمجموعها وحدة واحدة متكاملة الأجزاء لا تقبل التبعيض والتجزيء، فإقامة الفرائض لا تغني عن ترك المحرمات، بل تقتضي تركها وتنهى عنها: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»(62)، ولا يعتبر المكلف مقيما لفرائض الله، كافا عن محارمه إلا إذا كان ملتزما بحدود الله فيهما.

والملحوظ في الحديث أنه يشتمل على أربعة أجزاء، كل جزء ينتهي بصيغة النهي: (فلا تضيعوها ـ فلا تعتدوها ـ فلا تنتهكوها ـ فلا تبحثوا عنها)، وذلك منتهى الدقة في التعبير، لأن النهي عن الشيء في

ما كان مثبتا في الأصل فهو باق على اثباته إلى أن يرد دليل بنفيه وزواله، وما كان منفيا في الأصل فهو باق على نفيه إلى أن يرد دليل بثبوته. ومن ثم فإن كل ما لم ينص عليه الشرع من الأحكام والتكاليف فالعقل يدل على براءة الذمة منه وعدم انشغالها به إلى أن يرد به الشرع.

إذا كان الله قد سكت عن حكم أشياء رحمة بنا ومراعاة لضعفنا البشري، فلا معنى لأن نكثر الخوض فيها بالبحث وإثارة الأسئلة، لأن ذلك تطاول على الله تعالى.

مقدور الجميع أن يمتثلوا له، أما الأمر بالشيء فالناس في امتثاله متفاوتون، ويؤكد هذا قوله ﷺ في الحديث السابق: «فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتهم». فالنهي عن تضييع فرائض الله واعتداء حدوده وانتهاك محارمه والبحث عما سكت عنه، كل ذلك في مقدور العباد أن يمتثلوا لــه.

والممعن في الحديث ينظر إلى الناس وكأن فرائض الله ملقاة بأيديهم من السماء فهم يُنهون عن تضييعها، وأنهم واقفون على حدود الله فهم ينهون عن تجاوزها، وكأن محارم الله بعيدة عنهم فهم ينهون عن انتهاكها، وأن ما عدا ذلك معفو لهم عنه فهم ينهون عن الخوض فيه، فالحديث ناطق برحمة الاسلام ويسره وسهولته، وأن في مُكن جميع العباد ومقدورهم، فلا عذر إذن لمن فرط منهم في شيء من أحكامه وتكاليفــه.

وكأن الرسول ﷺ وهو يخبر وينهى في هذا الحديث، يجمع أصول الدين ويقومها للناس، كأنه ولسان حاله يقول: «ألا هل بلغت»، «فَلْيَحذرِ الذين يُخالِفُون عَن أَمْرِهِ أَنْ تُصيبَهُم فِتْنَةٌ أَوْ يُصيبَهم عذَابٌ أَلِيــمٌ»(63).

الهوامش

(1) - أنظر جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ص: 261، 262، 267. وانظر دليل الفالحين للعلامة محمد بن علان الصديقي (ت 1057هـ): 8/394 - 305.

(2) و(3) و(4) - جامع العلوم والحكم ص: 262.

(5) و(6) - أنظر لسان العرب لابن منظور، مادة: فرض.

(7) - رواه البخاري عن أبي هريرة.

(8) - رواه مسلــم.

(9) - رواه البخاري.

(10) و(11) - جامع العلوم والحكم ص: 264.

(12) - الحــج: 78.

(13) - البقرة: 85.

(14) - الأنفــال: 25.

(15) - متفق عليــه.

(16) - أنظر على سبيل المثال: الفروق للقرافي: 1/116، عند ذكره للفرق الثالث عشر. وانظر أصول التشريع الاسلامي لعلي حسب الله ص: 374 - 375 (الطبعة الرابعة: 1971م/دار المعارف - مصر).

(17) - متفق عليه، واللفظ للبخاري.

(18) - منهم الامام الشاطبي في كتابه الموافقات: 1/79 (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد1ط محمد علي صبيح: 1969).

(19) - رواه البخاري عن أبي هريرة.

(20) - البقــرة: 184.

(21) - البقــرة: 158.

(22) - البقــرة 0 148.

(23) - جامع العلوم والحكم ص: 265.

(24) - لسان العرب. مادة: حدد.

(25) - البقــرة: 187.

(26) - النهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري: 1/208.

(27) - أنظر لسان العرب مادة: حدد.

(29) - رواه البخاري ومسلم.

(29) - المــائدة: 3.

(30) - النســاء: 30.

(31) - البقــرة: 229.

(32) - الاســراء 0 31.

(33) - الاســراء: 33.

(34) - المــائدة: 90.

(35) - الفرقــان: 68 - 69.

(36) - النحــل: 116.

(37) - جامع العلوم والحكم ص: 264.

(38) - جامع العلوم والحكم ص: 265.

(39) - رواه أحمد والنسائي والترمذي.

(40) - مريــم: 64.

(41) - طــه: 52.

(42) - النســاء: 28.

(43) - المائــدة: 101.

(44) - رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

(45) - رواه مسلــم.

(46) - وذلك مشروط بها إذا كان منقولا إلينا نقلا صحيحا عن طريق القرآن والسنة الصحيحة. ولم يكن متعارضا مع دليل آخر يعتد به عندنا.

(47) و(48) - إرشاد الفحول للشوكاني ص: 208. مطبعة محمد علي صبيح بمصر: 1349هـ.

(49) - المستصفى: 1/217 - 219. مطبعة بولاق بمصر: 1322هـ.

(50) - البقــرة: 29.

(51) - الجاثيــة: 13.

(52) - الأنعــام: 145.

(53) - الأنعــام: 119.

(54) - رواه مسلم والترمذي.

(55) - نقلا عن نيل الأوطار للشوكاني: 1/203. المطبعة العثمانية المصرية: 1357هـ.

(56) - جامع العلوم والحكــم ص: 270.

(57) - نفس المصدر ص: 269.

(58) - المائــدة: 5.

(59) - جامع العلوم والحكم ص: 269.

(60) - رواه البخــاري.

(61) - رواه البخــاري.

(62) - العنكبــوت: 45.

(63) - النــور: 63.

الـديـن والتجديـد

(الجزء الثاني)

الدكتور حسن الترابي

حــول حركة التجديد المعاصرة

الأصولية والسلفية والتجديد

1 ـ لئن بدأ الله خلق الكون من لا شيء، فإن الكون من بعد ما انفك يتجدد من أصل مادته الأولى. فالتجدد لا يعني فناء القديم بجوهره بل تدخل مادته في شكل جديد. وهكذا شأن الدين منذ شرعه الله ما انفك يتجدد موصولا أوله بآخره، ومهما تعاقبت الرسالات جاءت تقص ما قبلها وتبشر ما بعدها وتبني على ذات أصول الحق الثابت. ولما أتم الله تعليم الانسان حفظ التاريخ ختم الرسالات بشريعة جامعة خالـــدة.

والكــلام عن شرع من قبلنـا لا ينبغي أن يدور كله لتحـرير الخلاف حول حجيته علينا في الأحكام الفرعية، فإن الشرع السالف هو المبتدأ لحركتنا إلى الله، ولذلك كان الرسول ﷺ يلتزم ما علم من ذلك الشرع حتى يرد عليه وحي مهيمن أو مصدق. ففي التصديق تجديد يُحيي قوة القديم الذي ما زال سببا صالحا لعبادة الله. وفي النسخ تجديد يطور أسبـاب العبادة، وفي القصص تذكير ينصب من صالح أعمال السلف مثـلا وقدوة، ومن صالح أعمالهم عبرة وموعظة ﴿ وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين ﴾ (هود 120).

كذلك يلزم اتصال التاريخ الشرعي الواحد بعد الرسالة الخاتمة، لكن ﷺ لا يتولى ذلك بوحي يتنزل حينا بعد حين وإنما هو موكول إلى المؤمنين المستحفظين على التراث الديني، وحيث يذكر القرآن قصص **الأنبيـاء الصـالحـين نذكر نحن السلف الصالح ولا نغفل عن عبرة كسبهم الـديني بدعوى الاقتصار على الكتاب والسنة، بل كما يذكر القرآن قصص الأولين كافة نحفظ تاريخ السلف كافة صالحا أو غير صالح، لأن فيه بيانا للدين بوجه إيجاب يتبع، أو بوجه سلب يجتنب، أو بنسبية تعتبر.**

إن فقه القرآن لا يتم إلا بنظر إلى شرائع من قبلنا وبنظر يشمل سنة الرسول ﷺ المبينة للكتاب بالقول والعمل. ولا يتم فقه السنة بالنـظر في الأحاديث المحدودة المرفوعة إلى الرسول ﷺ، فإن عمل الصحابة امتداد لم ينقطع عن عهد التنزل بل هو تقدم عن ذات الوجهة والسنة ولا غنى عن الاحاطة به لحسن فهم السنة. وهكذا من بعد، لا نفهم الماضي إلا في ضوء الذي يليه في الزمان ولا هذا إلا بذاك. ومن هنا تنشأ وحدة الأمة المسلمة عبر التاريخ لأنها كلها حلقات موصولة هادفة لذات المعاني الدينية.

ولكن اتصال شرعنا بالشرع السالف واتحاد السنة والقرآن من حيث أنها بيانه وانتساب تراث السلف للسنة، ذلك ينبغي كله ألا يؤدي بنا إلى الخلط في القيمة النسبية لكل حلقة من ذلك التراث الموصول. وكما قام الأصـوليون يومـا يميزون بين هدي القـرآن والاسرائيليات السـابقة ثم بين أحاديث الرسول ﷺ وبين السنة مقروءة مع تاريخها اللاحق، لا بد من التمييز بين القرآن كلام الله والسنة المبينة. ذلك أن عقيدة التـوحيد تفـرض على المسلمين حسن ترتيب هيكل حجية الأحكام وعلاقاتها، ولا سيما مع مرور الزمن وطروء الحاجة لفهم أدق لمنهج الأولوية والتناسخ المنطقي الذي يلزم لتعدية الشرع إلى كل واقع جديد.

فالقـرآن حاكم على السنة وإن كانت هي ملزمة وحاكمة على المسلمـين، والسنـة الـلاحقـة للصحابة والتابعين مبينة وإن لم تكن حاكمة. وإجماع المسلمين من بعد بيان ملزم لمقتضى الدين ولكنه لا يرقي لدرجة الحاكمية ولا الخلود التي يختص بها نص الوحي أو بيانه بالسنة المعصومة.

2 ـ وكثيرا في تاريخ الحضارات ما كانت اتجاهات العودة بالذاكرة إلى الأصول حركات مؤدية إلى بعث جديد، لأنها تمكن من النظر الناقد بمقارنة القيم النسبية لمكونات التراث، ومن تجاوز الأشكال التي جمدتها

التقاليد بالنظر الناقد إلى الأصول واكتشاف اتجاهاتها الكامنة وإمكانات فهمها وتطبيقها بصور أخرى تكون في واقع جديد أقرب في جوهرها إلى ما كانت تمثله تلك الأصول من مقاصد في إطار بيئتها الأولى.

ولكن يتسمى بالسلفية آخرون يرون الدين متمثلا في تاريخ المتدينين، فهم بحسن نية يتعصبون لذلك التاريخ وينسون أن مغزاه في وجهته لا في صورته، ويقلدون السلف لا في مناهجهم وسنتهم الأصولية بل في شكل كسبهم المعين، ويعتبرون بالصحابة والتابعين وأئمة الفقه لا في مسالكهم من التدين اجتهادا وجهادا بل يحاكون حرف أقوالهم وأعمالهم، ويرون الاتباع لا في المضي على المنهج السالك قدما إلى الله بل في الوقوف عند حد الأولين ومبلغهم.

والغالب في الذين يرجعون إلى الصور السالفة في تطبيق الشريعة لا إلى مغزى أحكامها أنهم أهل ثقافة صاغها الانغلاق على القديم لا يعلمون كثيرا عن الواقع الحاضر الذي يراد أن يقام فيه الدين، فلا تتأتى لهم مقارنة التاريخ والحاضر ليدركوا أن الصور القديمة لو أقحمت على واقع مختلف ربما تحدث من النتائج ما يجافي مقاصد الشريعة ويناقض سائر أحكامها. وهم من الغفلة التامة عن حركة التاريخ لا يتذكرون أن الدين تفاعل بالقيم الروحية مع الأوضاع الواقعة، فما هو بنظريات أو مقولات محفوظات وتقريرات مجردة، بل ينبغي أن يؤخذ من حيث هو أحكام حية في واقع لها فيه وقع ومغزى هو جوهر التكليف الخالد الذي يتوخى في كل زمان ومكان.

ومهما كان تاريخ السلف الصالح امتدادا لأصول الشرع فإنه لا ينبغي أن يوقر بانفعال يحجب تلك الأصول. ذلك أن التقاليد كلما تباعدت طبقات توارثها تواردت عليها المدخلات الظرفية التي تباعد ما بينها وبين المصادر الأولى. فاستحضار تلك المصادر الأصل ضمان يرد التاريخ إلى معايير تقويمه لتمحي البدعة الطارئة وتحيا السنة الأصيلة. والبصير بتجلي القيم عبر العصور التاريخية يدرك أن الاتباع الحسن والابتداع المنكر لا ينصب على الصور والأشكال وحدها. فالحق القديم الباقي يتجلى بصور شتى حسب الظروف. ولئن كانت بعض أشكال التدين قد ثبتت بالشرع كما قدمنا رمزا أبديا للحق فإن بعض أشكاله الأخرى إذا تمادى بها الناس في أطر مختلفة قد تنحرف عن الحق وتصبح حاملة لباطل يأباه الدين. وبعض صور الحياة هي محض أداة قد يكون العهد الواقعي بها أن تحمل الباطل لكنها قد تنقلب بذاتها مطية للحق في عهد جديد لاختلاف الظرف المادي أو العرف الاجتماعي.

إن تاريخ السلف رصيد من محاولات التدين وتجاربه، ويمكن من ثم أن نستصحب في استمرار أشكاله واستقرار اتجاهاته تعبيرا عن الحق الديني الثابت. لكن طروء الظروف الحديثة في عصرنا ينطوي على ابتلاءات جديدة وفق سنة الله في تطوير الابتلاء، ويمكن من ثم أن نستصحب أنه يستلزم تصريف أشكال التدين القديم بما يجاوب الابتلاءات المعاصرة. والعدل في الموقف الفقهي أن ندرك أن التدين توحيد بين مثال الحق الثابت وظرف الواقع المتحرك، وأن الحق لثباته قد ينجلي بذات الصورة رغم حركة الظروف، وأن حركة الظروف قد تستدعي تعبيرا جديدا عن الحق في كل حال ضمانا للاعتصام به. فالعدل أن نولي اعتبارا متوازنا لاستصحاب الحكمة الباقية في التاريخ وللبحث عن وجه جديد للحكمة في الظرف المعاصر. وقد نركز على اعتبار دون آخر مقاومة لاشطاط الاتجاه السائد في ثقافة المسلمين لكي يحفظ ذلك التوازن.

ومن أهل العصر تطوريون يجتاحهم تغير الأحوال حتى يقطعهم عن حبل الحق الثابت ويزين لهم أن الحق كله نسبي متغير والتغيير غاية لذاته، وينساقون بذلك حتى يمرقون من الدين إلى حركة بغير قرار وضلال موصول. وقد يحسبون ذلك تقدما، ولكن التقدم في الدين رهن بالتزلف من الحق، وقد يتأخر المرء ويتخلف إذا جمد على القديم وفاته مقتضى الحق المتجدد في ظرف الابتلاء الحادث. ولكنه يتأخر ويتحرك القهقري إذا ضل بعد علم وانقلب على عقبيه مدبرا عن الله.

ومن أشياع التاريخ محافظون يفضلون النظم والأعراف التي تبلورت عبر التاريخ المستمر في الحاضر، وإذا سلموا بأن الحاضر معلول فإنهم يرون العلاج كله في إحياء التراث، وتجد منهم لذلك حرصا على تحقيقه ونبشه والاعتزاز به، إذ يؤمنون أن فيه حلا شافيا لكل معضلة مستجدة، وما بدا فيه من ثغرات ردوها إلى قصورنا اليوم عن استقصاء مادته. وقد يوغل بعضهم في الرجعية فيضاهي في الاسلام أشياع الجاهلية الذين لا يتبعون إلا ما ألفوا عليه آباءهم وينكرون الجديد لأنهم ما سمعوا به. فهؤلاء يؤمنون بأن تجاوز أشكال الماضي تغيير للدين وازدراء للسلف الصالح، وإصلاح العيب في حياة الدين الحاضر عندهم يكون بالرجوع واقتفاء كل أثر قديم.

ولا سبيل لتجديد في أمر الدين عند هؤلاء، فكل الامكانات العقلية والعملية في بيانه قد استنفدت. ولا بأس عندهم بحركات التجديد التي تقتصر على تطرية ذكريات الماضي وإحياء حمية الايمان بتلقين ذات المقولات المنقولة، أما تصويب الايمان نحو ابتلاءات الواقع وإلقاء ضوء جديد من فقه الدين عا ها والتعبير العملي عن ذلك بالأفعال والنظم المناسبة، فذلك أمر لا ب م كأن تقدم الدين قد جمد على كسب الأسلاف وحرمة الاجتهاد من بعدهم، وكأن الدين بطلاقته الأزلية قد حوصر في ظرف معين من المكان والزمان الماضي.

3 - أما المؤمنون بأن تجديد الدين لازمة متصلة أبد الدهر لتحقيق الايمان ولأصالة التدين ولاستيفاء التوحيد - كما قدمنا، فإنهم يعنون أيضا بالتراث تأسيا بنهج الرسالة المحمدية التي حرصت على وصل المؤمنين الجدد بأثر السابقين ليعتبروا بسنة الصالحين ويتعظوا بعاقبة المكذبين ﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين ﴾ (آل عمران 137). ولئن كان الاعتبار بمحاولات السلف المؤمن في تحقيق الاسلام هو أول مباحث المسلم في التاريخ الانساني كافة، فإن ذلك لا يستنفد واجبه في استقصاء كل عبرة سالفة أو حاضرة ليجتلب كل حكمة ويجتنب كل ضلالة في سبيل ترقية عبادته لله.

لكن المسلم، المتجدد الاسلام، إنما يقبل على التراث ناقدا لا ناقلا، ليبني عليه لا ليعيد بناءه. وتتأتى له أهلية النقد من النظرة التوحيدية التي تنسب التراث إلى واقعه المعين لتقوم مغزاه ثم تنسبه من جانب آخر إلى نظام معايير الحق كما قررها الوحي وتمثلت في واقع عهد التنزيل، فتحاكمه إلى منطقها الأقــوى.

وإذا كان التجديد هو استمساك بالأصولية في الدين فإن من أبشع الدعايات في وجهه أن يظن تبديلا للدين. فذلك ناشىء عن الوهم بأن الدين هو جملة الصور التي شكلت الحياة الدينية السنية. وإنما الدين الحق أحكام مشروعة في نيات الايمان تشمل الحياة وتوحدها وأحكام في العمل لا تشمل إلا بعض وجوه التعبير عن عقيدة الايمان والتوحيد. أما الدين الكسب فهو نيات مؤمنة وأعمال تلتزم مسنونات الشرع وأعمال من بعد تأتي تعبيرا عن مواقف للايمان ومبادىء الشرع في ضوء الظروف المحيطة. والتجديد إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، **ثم إقبال على واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعا ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء، أو أشكال تعبير عفوية لابسته لعهد سبق ولم تعد مناسبة، ثم جهاد لتحقيق الدين في ثوبه المتجدد.**

فالتجديد بناء على الأساس القديم وعود بالدين إلى مغزاه الأصل لا مرآة الأول، ومن رد الدين كله في الصور الظاهرة فقد ضيع شطر دينه، إذ الدين رد الظواهر إلى المعاني الأزلية المطلقة. وما لم تنصبه الشريعة شكلا يرمز إلى المطلق فهو قابل للتجديد ولو اتفق كونه من صور النموذج العملي الأول فضلا عما تأخر من مقولات تجاوب شبهات الاعتقاد الطارئة أو فتاوي تقابل الأقضية المطروحة أو نظم تناسب الحاجات والامكانات الظرفية الواردة عبر تاريخ السلف.

يتسمى بالسلفية آخرون يرون الدين متمثلا في تاريخ المتدينين، فهم بحسن نية يتعصبون لذلك التاريخ وينسون أن مغزاه في وجهته لا في صورته، ويقلدون السلف لا في مناهجهم وسنتهم الأصولية بل في شكل كسبهم المعين، ويعتبرون بالصحابة والتابعين وأئمة الفقه لا في مسالكهم من التدين اجتهاداً وجهادا بل يحاكون حرف أقوالهم وأعمالهم،ويرون الاتباع لا في المُضي على المنهج السالك قدُماً إلى الله بل في الوقوف عند حدِّ الأولين ومبلغهم.

أحوال في ظاهرة التجديد

لما كان الدين لا يقتصر على ما في الضمير من تصور بل هو تفاعل الايمان واتحاده مع واقع بيئة الناس والأشياء، فإن خمول الدين لا يتمثل في تطور نفسي داخلي محض وإنما يحدث ذلك التطور في سياق التفاعل مع الواقع، ويحدث آثاره فيه. فإذا اشتدت الفتنة على المؤمن أوشكت أن تزلزل إيمانه وتعسر تعبيراته الخارجية عن التدين فتتقلص مظاهر دينه ووقعه على الحياة، إلا إذا اعتصم بمزيد من الايمان. فبين العوامل داخل نفس الانسان وخارجها وحدة وتفاعل ـ لا تتحكم نيات الايمان في الواقع المادي ولا تسلم منه لكنه لا يتحكم فيها كما يزعم الماديون. فأقدار الله التي وهبت الحرية والقدرة للانسان وحفظت له أصلا من الاستقلال والاختيار تحيطه بواقع يؤثر فيه.

ويعود الخمول في الدين إلى عوامل متشابكة، جانب منها من تلقاء الارادة إذ يغير الانسان ما بنفسه حسبما شاء. وجانب من تلقاء البيئة إذ تشتد الفتنة الخارجية على إيمانه فتستدعي توكلا أو صبرا أو إخلاصا أكبر، أو تتكثف على عقله ظلمات الحياة ومشكلاتها فتستلزم كسبا من التفقه والتعلم أعظم، أو تتفاقم حوله التحديات العملية فتقتضي جهادا أجل. فإذا أسعفته استعداداته الروحية لمجاوبة تلك الحاجات وترقية كسبه من الايمان والفقه والعمل استقام أمره وإلا تناقص حظ حياته من الدين. وعلى صعيد المجتمع يكون تناقص الكسب الديني للأفراد بذاته مدعاة لنشأة ظروف عامة تشكل فتنة أكبر لا تزيد الأفراد إلا ضلالا، ويهبط على المجتمع قدر الانحطاط يمده تفاقم الخور في نفوس الأفراد وتدهور الظروف الضاغطة الفاتنة. وقد يزينوا للمؤمنين أن يتوهموا ذلك قدرا وقضاء لا يندفع، وهكذا تتدارك عوامل الانحطاط من تلقاء النفوس وخارجها.

وحين يبلغ الانحطاط مداه وتتفاقم أزمة وقعه على النفوس قد تتحرك فطرتها وتصحو من سكرتها مذعورة بالمخاطر المحدقة على أصول هويتها الدينية مستفزة بالظاهرة الفاشية للفجور عن الدين في الحياة العامة، وقد يعتري قوة الباطل التي تحط أثقالها على المؤمنين شيء من الغرور بطغيانها أو الفتور في حدتها. وهكذا تبدأ دورة البعث بعد الميل إلى الموت، تدفعها مفاعلات شتى، إذ يلتمس المؤمنون في اعتقادهم وفقههم المواقف الايجابية الناهضة ويهجرون المواقف العاجزة والرؤى الهابطة، ويفتح الله لهم بذلك فتوحا في الواقع تبشرهم وتخفف عنهم ظروف الفتنة بل تعينهم على الاندفاع قدما، وهكذا تتبارك عوامل

النهضة من داخل النفوس وخارجها.

وقد تدور الدورة على اتجاه النهضة وتجيء ظروف اليسر مدعاة للغرور والتراخي، وتطورات المجتمع مولدة لأوضاع جديدة مربكة لم يعهدها المؤمنون ولم يعدوا لها مواقف اعتقاد وفقها مناسبا. فيجنح المؤمنون نحو حال النكسة حتى تتهيأ لهم التوبة من جديد.

وقد شهد تاريخ الاسلام منذ البعثة الخاتمة فترات خمول ونهضة، تقوم النهضة وتزدهر ثم يدركها الاستقرار ثم تؤول إلى خمول. وتتفاوت المراحل في مداها الزمني وتتفاوت البلاد الاسلامية حظا من النهضة أو الانحطاط في بلد ما قد تجاوبها نهضة في بلد آخر، إذ يتسامع بها المؤمون فيتذكرون ويستبشرون ويقلدون الاسوة الحسنة أو يجدون المدد الفعال.

ومهما كان العلو والهبوط في اتجاهات حركة التاريخ الاسلامي أو تفاوت الحظوظ بين أجيال الأمة، فإن نمط التوبة أو الدورة كما قدمنا ظاهرة لازمة، يتجدد الدين كلما بلي وتأتي النهضة عاجلا أو آجلا عقب الخمول، وذلك يشير لاتجاه الوجود الاسلامي نحو وحدة عبر الزمن تقوى بقدر حظ المسلمين من الايمان والابتلاء وتضعف بقدر ما ينقصون من ذلك، ولكنها تتلاشى بانحدار مطرد يقطع آخر الأمة عن أولها أو بضلال مقيم مستمر يفرق بين خلفها و سلفها.

ومهما ظن الناس من طرافة نهضة إسلامية في زمن معين، أو أصالة حركة في بلد معين فإن عناصر تلك الوحدة التاريخية التي ذكرنا تكمن ثم تنجلي في كل ظاهرة تجديد. **فالصحوة الاسلامية الحاضرة تمتد بعض جذورها في التاريخ إلى نهضة في القرن الماضي بدت في حركات البعث الايماني والفقهي والجهادي المشهورة التي ظلت بعض جذورها حية آتت ثمارها عبر الحاضر حينما واتتها الظروف المناسبة، ومعروف اليوم كيف تتجاوب حركات التجديد من بلد إلى بلد. وهكذا لا يظهر كسب إسلامي حي إلا كان لسائر المسلمين السالفين والمعاصرين فضل فيه. وذلك وجه آخر لوحدة الأمة المسلمة. ومن الناس من يرى حركات التجديد الاسلامي تتجاوب بروح من تلك الوحدة فيظنها حلقات مؤامرة، وما هي إلا وحدة الاسلام تتجلى عبر اختلاف صوره في المكان والزمـان.**

2 ـ وتتباين حركات البعث والتجديد في مداها حسب ما يقدر الله من مدى التحديات التي تثيرها ومن مدى الايمان الذي تتصدى به. فقد يأتي التحدي شاملا يبتلي الاعتقاد والفكر ونظام الحياة المؤمنة ويتصدى له المؤمنون ببعد جزئي يثير عاطفة الايمان ضد الباطل، ثم لا يصوبون دوافع الايمان إلى فقه الدين وعلم الدنيا بما يبصرهم بوسائل المجاهدة المناسبة للباطـل، فلا يفلحون في مغالبته أو يزهقون الباطل، لكنهم لا يتمكنون من وسائل إحقاق الحق من بعده، فتضل عواطفهم الثائرة بغير هدى أو تتخبط سدى أو تتصادم فتتناسخ فتؤول إلى ارتباك وعجز وخيبة. وقد يتهيأ للمؤمنين أن يجابهوا التحدي الشامل بمثله دينا شاملا ينبعث فيه الايمان، ويصحو الفكر وينهض العمل فيحدث قومة فاعلة متكاملة مستقرة بقوة أصولها واتصال دوافعها.

وقد لا ترد ظاهرة البلى والخمول على المؤمنين إلا جزئية كأن تفتر العاطفة المؤمنة على توافر الأطر الفقهية للحياة وضآلة الابتلاءات المعاكسة. فإذا لم يتدارك هذا النقص بإحياء الايمان أوشك أن يجر نقصا في سائر جوانب الحياة الدينية أو أن تتداعى الابتلاءات على المؤمنين فتجلب عليهم وبالا في كل شأن من حياتهم. وقد تتوافر العاطفة ولا يواكبها علم متجدد ينير الطريق للوفاء بحاجات الدين الجديدة. وقد يتهيأ كل ذلك لكن الله يعظم الابتلاء فلا تتوفق النهضة حتى يأذن سبحانه وتعالى.

3 ـ ويغلب في الأحوال السابقة لمراحل البعث والتجديد أن تتناصر تحديات من خارج المجتمع المؤمن وأخرى من داخله، وتتحد لتستفز المؤمنين إلى النهضة. فلا يكون المسلمون هدفا سهلا للمعتدين إلا حين ينالهم ضعف داخلي يجعلهم أهلا للذل الذي يضرب عليهم، فإذا أعطوا الدنية من دينهم سلط عليهم من يفتنهم بالاستكانة السياسية والمذهبية ولا يزيدهم في دينهم إلا خسارة ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (الرعد 11).

وتبدأ النهضة كذلك لدى المسلمين من تلقاء أنفسهم ثم تمتد أبعادها، وتأتي حركات النهضة لذلك إصلاحا لحال المجتمع المسلم المتردي وجهادا في ذات الوقت ضد العدوان الخارجي، وكثيرا ما تتحد القوى الداخلية المائلة للانحطاط في الوسط الاسلامي مع القوى الخارجية ذات الغرض في ذلك، ويتصدى أولئك وهؤلاء لعوامل النهضة الاسلامية يعوقونها وللعاملين يحاربونهم في فكرهم وفي حركتهم.

أما الأعداء الخارجيون فيدفعهم للكيد حراسة مصالحهم من الايمان الزاحف وحمية من كفرهم وحبهم ألا يتجدد الدين ويبلى ويموت. فتراهم يسمون إيمان المؤمنين بالتعصب الأعمى ويدمغون حركتهم المتوثبة بالعنف والارهاب، ويتهمونهم بالتخريب وابتغاء السلطة لأنهم يستهدفون النظام والسلطان القائم. وقد يعمدون إلى تمزيق وحدة عوامل التجديد بالفصل بين قادة حركته وعامة الشعب بالايقاع الخبيث وحبس القيادات وتضليل الشعـوب.

وقد تتجاوب مع هؤلاء قوى متدينة تقليدية من داخل جبهة الاسلام، تفعل ذلك من حيث تشعر أو لا تشعر. فإذا سلم المجددون من أن يتهموا في نياتهم فإن فقههم لا يسلم لغرابته من الاتهام بالمروق على الدين وحركتهم من الاتهام بالتطرف والتهـور. ويدخل الهوى أحيانا في الصراع تنافسا على الوجاهة والقيادة لدى العامة المسلمة أو فرقا من تبعات التجديد ومجاهداته المضنية. **وقد وئدت كثير من حركات التجديد لأنها اصطدمت بطبقة الشيوخ التقليديين الذين كانوا يمثلون الشرعية الدينية لدى السواد الأعظم من المسلمين بثقافتهم وهيئتهم وسمعتهم الخاصة. ويشكل هؤلاء في كثير من البلاد طبقة متمكنة تعوق التجديد كله أو تضطره إلى مدخل رفيق بطيء.**

4 ـ ولئن كان الرسل عليهم الصلاة والسلام في قيادتهم للبعث الديني يعولون على معجزات يذعن لها البشر ويتأيدون بالوحي المتنزل،

فإن قادة حركات التجديد والنهضة يحاولون أن يجدوا قبولا وشرعية لدى الناس بغير سلطان إلا حجة كلمة الحق التي يرجى أن تتجاوب معها الجماهير على غرابة ثوبها الجديد، وإلا ما يعمر التراث الاسلامي من رصيد واف من المعاني التي تسعف حركات التجديد في سعيها لاكتساب الشرعية والتأييد. فمن ذلك الأثر النبوي بأن العلماء ورثة الأنبياء، وبأن لهم دورا كأنبياء بني إسرائيل، فذلك بإيحائه يجعل للعالِم حقا في الامامة وفي قيادة البعث الجديد.

ومن مسعفات التجديد مفهوم الجماعة الظاهرة أبدا بالحق، وهو معنى في كثير من السنن التي تتخذ سندا لشرعية جماعة تعتبر نفسها طليعة توبة للحق وتجديد لأمر الدين وتمثيل نموذجي للمجتمع المسلم الأكمل.

وقد تكون القيادة التجديدية بأي حجة استنصرت، زائفة لا تلتمس إلا البغي والتسلط على النظام القائم، أو مهووسة تستعين على الناس بشعار الدين، أو ضالة تحرف الكلام عن مواضعه، وقد يمد الله لها فتحدث زوبعة في واقع المسلمين. ولكن السواد الأعظم من المسلمين لا يركن إلى القيادات الزائفة إلا قليلا. فالأمة معصومة من ذلك، وقد ظل متنها عبر التاريخ على جادة الطريق، طريق الحق، مهما تناثرت زعانف النحل على شعاب حواشيه. وقد تكون القيادة صادقة معتدلة راشدة، لكن تحول المعارضة التي تقوم في وجهها دون سائر جمهور المسلمين، فلا يتغلغل فيها الوعي الايماني المتجدد ولا يشيع الفقه الحديث ولا تقوم حركة النهضة حتى يأذن الله.

بعض المتدينين أهل ثقافة صاغها الانغلاق على القديم، لا يعلمون كثيرا عن الواقع الحاضر الذي يراد أن يقام فيه الدين، فلا تتأتى لهم مقارنة التاريخ والحاضر ليدركوا أن الصور القديمة لو أقحمت على واقع مختلف ربما تحدث من النتائج ما يجافي مقاصد الشريعة ويناقض سائر أحكامها. وهم من الغفلة التامة عن حركة التاريخ لا يتذكرون أن الدين تفاعلٌ بالقيم الروحية مع الأوضاع الواقعة، فما هو بنظريات أو مقولات محفوظات وتقريرات مجردة، بل ينبغي أن يُأخذ من حيث هو أحكام حية في واقع لها فيه وقع ومغزى هو جوهر التكليف الخالد الذي يُتوخى في كل زمان ومكان.

حركة التجديد المعاصرة

1 ـ تطرح قضية التجديد اليوم بوجه كلي إذ تعني جوانب كبيرة من الحياة الدينية، وببعد جذري إذ تمس أصول الكسب الديني التقليدي وفروعه، وبوقع حاد إذ تنشأ عن أزمة تَدافُع شديد بين القديم والجديد. فقد جثم علينا عهد الانحطاط طويلا واستحكمت الغفلة الروحية والعطالة العقلية والتبلد العملي، ولو أننا تذكرنا من قريب لهان الخطب ولكان مدى ما ينبغي أن نستدركه محدودا، ولكن تطاولُ العهود وتصلبُ الجمود يكاد يوئس من أن يتأتى التجديد بوسائل رفيقة، لأن تمكن القديم المألوف وغربة الدين بوجهه المتجدد ينصبان مسرحا تدور فيه مجاهدة كبيرة يمدها أن العالم قد تقارب بوجه وثيق وغدت قواه العظمى حاضرة في كل بيئة حضارية تقاوم كل جديد تنكره عصبيتها الثقافية أو تضاربه مصالحها المادية.

إن شرع الدين ـ كما قدمنا ـ يعلم المصلح المجدد أن يضع نصب عينيه أن الأولى في وسائل المجاهدة هي الحسنى جدالا رفيقا وموعظة رقيقة، ولكنه يعلمه أيضا أن الجهاد لقوم استحكمت غفلتهم ولدّت خصومتهم يستدعي بلاء وصبرا كبيرا، وأن الذل أو التحمل للمؤمنين لا يعني التجاوز عن الحق، وأن العز على الكافرين يبدأ من الهجر الجميل حتى يبلغ الجهاد الغليظ.

ومما يجعل وقع التجديد الحاضر شديدا أنه يقع على غالب جوانب الحياة الدينية يستدعيه اتساع مدى التقادم والبلى فيها. ومن خصائص الانحطاط الديني أنه يتدارك ويمتد بتطاول العهد، لأن الدين وحدة متكاملة ما يبلي منه جانب أوشك سائره أن يبلي. وقد تطاول العهد بالفعل دون أن تدركنا نفحة تجديد شافية لتدارك آثار الانحطاط.

أما الايمان فقد أصبح حظنا منه عبارات وتقريرات لمعاني العقيدة نلقنها فنرددها بلفظ مضبوط، لكنها في واقع الايمان وفي فقه العقيدة لا تقابل علل الاعتقاد السائدة فعلا اليوم ولا تتصل بابتلاءات الايمان المتجددة. فالتوحيد مثلا ـ حق واحد ولكنه في كل ظرف ينتصب إزاء ابتلاء إشراكي معين يقدره الله ثم يصرف تطوراته ثم يقلبه ابتلاء آخر. وهكذا كان الشرك الجاهلي إيمانا بالجن والأنصاب والأشياء من دون الله وكان عند الكتابيين توقيرا للبشر الصالحين ثم غدا انقطاعات بماديات الطبيعة عن الله أو تعبدا للقياصرة والسلاطين أو بشهوات المتاع. وتخلف فقه الاعتقاد سبب ونتيجة لتخلف التوحيد، فالعلم والعمل متلازمان انحطاطا ورقيا، وتقادما وتجديدا.

ومن أهل العصر تطوريون يجتاحهم تغير الأحوال حتى يقطعهم عن حبل الحق الثابت ويزين لهم أن الحق كله نسبيٌ متغير والتغيير غاية لذاته، وينساقون بذلك حتى يمرقون من الدين إلى حركة بغير قرار وضلال موصول.

أما الشريعة التي تعبر عن العقيدة وترسم الصراط المستقيم إليه فقد ظلت عرضة لابتلاء متطور متقلب. ولئن اجتهدت القرون الأولى في ملاحقة الواقع بتجديد الفقه فقد تثاقلت حركة الفقه من بعد حتى جمدت وتجاوزها الواقع وظل يتباعد عنها. ومن شواهد ذلك ما أدى إليه تراخينا في تجديد الفقه من ثغرات واسعة في الحياة المعاصرة لا يكاد يسعفنا فيها موقف إيمان أو منهج عمل، مما حاصر ديننا واتجه به نحو التقلص مع تطور الحادثات. **ومن ذلك أن أصول فقهنا القديم وطرائقه تكيفت لتناسب حياة يستقل فيها الفرد بكثير من شأنه لطبيعة في أوضاع الحياة المادية وقصور في نظم الجماعة الشرعية، فلما طرأت الحياة الحضرية الكثيفة باتصالها وترابطها ووسائلها الفنية، ولما انتبهنا لضرورة توحيد حياتنا الجماعية العامة إلى الدين، ألفينا أنفسنا فقراء إلى أصول الفقه العام كاعتبار المصالح ونظم الاجتماع والشورى وقاصرين عن مد الهدي الاسلامي ليشمل شؤون السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية وليؤصل علوم الاجتماع والطبيعة.** وذلك كله تفريط يجعل التجديد الواسع ضرورة لازمة حتى يتنزل الفقه الاسلامي من المجردات الموروثة إلى واقع الحياة فيتحرك العقل المسلم بذلك التفاعل ويبسط الشريعة على الحياة المعاصرة كافة.

وإذا وهت دوافع العقيدة وضوابطها وأظلمت شعاب الحياة بانخساف نور الفقه الشرعي فقد فترت حركة المسلمين وتعوقت. ونشطت ضدهم قوى الأقدار التي يصرفها الله ابتلاء فأورثتهم البيئة الطبيعية مرضا وفقرا وضرب عليهم الناس مسكنة وفتنة.

فقد توقف فقه الاعتقاد منذ ظهور علم الكلام الذي نشأ يدرأ فتنة المنطق والفكر الهيليني بشرح جديد للعقيدة يسخر ذات أدوات المنطق لتأكيد الايمان بالله ورسالاته، ولما جاوزت الفتنة بفضل ذلك العلم وبدوافع تاريخية لاحقة طرأت على المجتمع المسلم أمراض تضاهي شرك الجاهلية فتجددت شروح العقيدة من تلقاء المذهب السلفي لتعالج تلك العلل الطوارىء، ولكننا في وجه التيارات المذهبية الحديثة بماديتها وإلحادها ودهريتها نفتقد البيان الشافي لعقيدة التوحيد. وقد توقف نشاط الاجتهاد الفقهي بعد عصر الأئمة وتلاميذهم إلا محاولات تجديد في القرن السابع الهجري حوصرت، واستسلم الفقهاء للتقليد من بعد سوى مبادرات حديثة لا هي منهجية ولا هي كلية. وقد توقف المد الحركي الاسلامي بتوقف حركة الفتوح التي بسطت سلطان الاسلام السياسي في أرجاء الأرض. وجمد المد الحضاري الذي بسط ثقافة الاسلام وعمر الحياة بالدين. ومن كل ذلك ارتد على المسلمين غزو عقدي وفكري وسياسي هائل لم يدركوا قدره وخطره حتى هبت عليهم نفحة الصحوة الحالية.

2 ـ **وبين يدي حاجةِ المسلمين لبعثٍ شامل في فحواه، هائل في مداه، لا بد من أن يكون التجديد أصوليا، فليس الأمر قاصرا على إحياء تراث قديم كان منسيا بل هو اجتهاد لبسط أطروحات جديدة لمقتضى عقيدة التوحيد في وجه التحديات المذهبية والعملية الراهنة.** أما في الفقه فلن يغني التنقيب في الموروث الفقهي عن فتاوي تناسب الطارىء الحديث ولا استحداث فتاوي متطورة في شأن فرعي أو آخر. بل يلزم بناء منهج أصولي جديد للاجتهاد استنباطا من القرآن والسنة واعتبارا بالتراث واستعانة بالعلم والتجربة المعاصرة لتغطية حاجات الفتوى في قطاعات جليلة من الحياة، ولن يتركز هم الفقه كما كان في تنظيم سلوكيات الأفراد بل سيكون أشد انشغالا بتصور بناء المجتمع إجمالا، فالتطور المادي قد أدى إلى كثافة الوجود الاجتماعي ووحدته وسائل الاتصال وأصبحت طائفة عظيمة من مصالح الناس إجمالية لا يمكن تحقيقها أو اتقاء المفاسد المقابلة لها إلا بتدبير واسع يتضمن تقديرات معقدة لتحري أسباب المصالح وموازنة المصالح والمفاسد المتواردة في ضوء العلوم الطبيعية والاجتماعية والتزاما بالقيم والأحكام الاسلامية في التقويم والحكم.

التجديد إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، ثم إقبال على واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعا ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء، أو أشكال تعبير عفوية لابسته لعهد سبق ولم تعد مناسبة، ثم جهاد لتحقيق الدين في ثوبه المتجدد.

ومن أشياع التاريخ محافظون يفضلون النظم والأعراف التي تبلورت عبر التاريخ المستمر في الحاضر، وإذا سلّموا بأن الحاضر معلول فإنهم يرون العلاج كله في إحياء التراث، وتجد منهم لذلك حرصاً على تحقيقه ونبشه والاعتزاز به، إذ يؤمنون أن فيه حلا شافيا لكل معضلة مستجدة، وما بدا فيه من ثغرات ردوها إلى قصورنا اليوم عن استقصاء مادته.

إن التجديد اليوم بمداه الواسع الشامل وبمغزاه الأصولي وبوسائله الشديدة لا يمكن أن يتأتى إلا بقيادة جماعية تتسع لتستوعب كل هموم التجديد وتقوى على النهوض بأعبائه الفكرية والعملية. ولا بد من أن يتحقق معنى الجماعة في حركة التجديد لا بالتكتل العددي، فإن كثيرا من محاولات الاصلاح الخائبة كانت تواتيها حشود جماهيرية هائلة لكنها تتعبأ كلها حول زعيم واحد يؤمن للناس الشرعية المتمثلة ويثقون بفكره ومبادراته،لكنه بحدود الذات الواحدة لم يكن ليتسع لمتطلبات الأمر كله. وإنما يتحقق معنى الجماعة بالقاعدة الواسعة المؤسسة على حرية تتيح لكل فرد أن يكسب كسبه المعين ويقوم على ثغر من ثغور الحياة حسبما أتاه الله، وتتكامل المكاسب الفكرية والعملية بالشورى والتناصر حتى تسع كل حاجات الاصلاح. فما يبرز بعد من قيادة لا يرجع إلى كسب فرد ممتاز بل هو جماع كسب القاعدة العريضة التي تتفاوت في تنوع عطائها ودرجته ثم تأتلف وتتحد لتتمثل في قيادة مركزية تعبر عنها وترمز لها.

ولا بد من أن تكون الجماعة القائمة بالحق المتجدد جماعة مجتهدة مجاهدة. ولا ينشط الاجتهاد الفكري إلا بالحرية والتفاعل مع المجتمع القديم بركام ضلالاته وبدعياته وسائر الاشكالات النظرية التي يطرحها واقعه. ولا يصدق الجهاد العملي كذلك إلا بالتفاعل مع قوى الباطل الناشئة في المجتمع القديم أحزابا مذهبية أو كيانات تقليدية أو ضغوطا دولية ذات هوى تُصادم مقتضى الدين المتجدد، أو قوى مادية من أقدار الله ونواميس المجتمع والطبيعة. فبغير التفاعل والمجاهدة لا يتجلى هدي الدين ولا ينتصر في وجه القوى والأقدار المحيطة. وبالتفاعل المنفعل بالتوكل والتقوى لا يتعسر شيء، فالحق أبلج بهدي الله والأقدار مسخرة بإذنه تعالى وما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا.

ولا بد من أن تكون الجماعة مهيأة للقيام بوظائف الدين الشاملة لأن التجديد مطلوب اليوم في جلها. فلن تتم للمسلمين نهضة تجدد أمر دينهم بحركة عاكفة على وظيفة التربية الايمانية الشخصية التي تعنى بالفرد من حيث هو فذ، ولا بحركة قاصرة على تنمية الثقافة النظرية، ولا بحركة تتجرد للمجاهدات السياسية والاجتماعية العامة أو لترقية الواقع المادي والمعاشي الذي فتن الناس،وإنما يتم الدين بذلك كله.

ثم لا بد أن تكون جماعة تتوصل إلى تجديد الدين وتمكينه بالطرق المشروعة جميعا،فلا هي قانعة بوسائل التأثير الرفيق تذكيرا ووعظا وجدالا، بل تستعد لكل وجه من الاصلاح بما يناسبه ولكل حالة من الابتلاء بما شرع لها.

3 ـ إن بعض فقهاء الدين يقصرون التجديد على إحياء روح التدين، ويرتابون في كل تجديد يتعرض لأشكال التدين وأحكامه المرنة خشية التبديل والانحراف، ولعلهم في ذلك ضحية النظرة التاريخية التي تعكف على الماضي، حيث لم تهيأ في ماضي المسلمين ظروف تعاظمت فيها الحاجة للتجديد بما يستدعي منهجا جذريا يجدد نظم الحياة الدينية لمدى مقدر، أو لم يتهيأ أن وافقت تلك الحاجة حركة تجديد أهل للوفاء بها لأن أثقال التقاليد ظلت جاثمة على المسلمين لعهد طويل.

وربما يكون هذا التصور الاحيائي القاصر لمعنى التجديد عائدا أيضا لعلةٍ تاريخية طرأت على تصور الدين ذاته. ذلك أن التجديد بمعنى إذكاء الحرارة الروحية وإيقاظ الايمان ظاهرة ألفها التاريخ المسيحي لكون المسيحية بعد تبدلها غدت قاصرة على الايمانيات والشعائر المحدودة وعطلت الشرع في الدين، فلا غرو إن كان التجديد فيها معلولا بتلك العلة، فهو إما ارتداد على طغيان الشكلية الطقوسية وكثافتها بما يئد البعد الباطني الروحي للدين، أو ثورة ضد السلطة الكنسية بحثا عن تجارب التدين الفعلي للفرد المؤمن، أو ارتداد على المادية الطاغية طلبا لاشباع القيم الروحية للانسان التي كاد يسحقها المجتمع الصناعي الوظيفي، أو الخروج على الحدود التي احتبست فيها

وُئدت كثير من حركات التجديد لأنها اصطدمت بطبقة الشيوخ التقليديين الذين كانوا يمثلون الشرعية الدينية لدى السواد الأعظم من المسلمين بثقافتهم وهيئتهم وسمعتهم الخاصة. ويشكل هؤلاء في كثير من البلاد طبقة متمكنة تعوق التجديد كله أو تضطره إلى مدخل رفيق بطيء.

الملة بالدعوة على العالم. وذلك كله ملحوظ في حركة الاصلاح البروتستنتي أو في طوائف الكاثوليكية كاليسوعية والفرانسيسية أو في حركات اليقظة الدينية الشعبية التي ازدهرت إثر الحروب في هذا القرن، أو في جمعيات التبشير والعمل الاجتماعي الطوعي في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ولئن كان بعض المسلمين يحسبون التجديد كله في نحو ذلك فإنما هو اتباع سنن الأولين ووقوع في الأمراض الشائعة في كل تدين. لكن الاسلام بمعناه الشامل هو الحق، وقد تطرأ على كسب المسلمين علة في الروح أو في العقل أو في العمل فيلزم التجديد لعلاجها، وقد تعم العلل فيلزم التجديد الشامل لتحقيق الدين المتكامل.

لقد شهد العالم الإسلامي حركات تجديد كثيرة اقتصرت على إحياء العاطفة الدينية انفعالا بما تقدم ذكره من تصور للدين أو غفلة عن معنى الوحدة في الحياة الدينية المؤسسة على وصل الوجدان الروحي بالواقع المادي، وغفلت بذلك عن ضرورة توازن المنهج التجددي حتى يتيسر للعاطفة المستثارة أن تجد ساعة ثورتها وبقدر تعاظمها أطرا تنظيمية حتى تأتي الحركة العملية الناتجة عنها منسقة متوحدة لا ترتبك ولا تتصادم. ولعل مرد الاخفاق الذي كان مآل كثير من تلك الحركات أن دوافع الايمان الثائر لم تكن توافيها وجوه فكر تهديها ولا مناهج عمل ولا وحدة صف أعمق من اتباعه لزعيم، فما تلبث حين النصر أو دونه أن تخبط في الظلمات أو ترتطم بالعقبات أو تنحرف إلى مسلك تافه أو تتصادم في فتنة داخلية. ولربما تفلح في إبطال الباطل الذي يجابهها لأن ذلك هدف بسيط يمكن استيعابه والتوحد عليه بيسر، فإذا تجاوزت تلك المرحلة نحو واجب إحقاق الحق، وهو الهدف الايجابي للتجديد والاصلاح، أشكلت عليها تعقيداته وتشعباته وتفرقت بها أسبابه. وهنا يخشى التخبط والتبلد والاختلاف، ولذلك كله أمثلة معروفة في حركات الانتفاض الجهادي الاسلامي قديما وحديثا، بل هو من أخطر العلل التي تتعرض لها حركة الاسلام الحديثة. فهي حركة نبهتها قوارع التحدي الغربي واستفزها أن يكون العز والقوة في جانب الباطل. لكن الحركة لم تجد بعد في الاستجابة الفعالة لذلك التحدي. فما زال الغرب رغم صحوتنا يتباعد عنا قدما، بل كلما التمسنا طريقا للتقدم منافسة له واستقلالا عنه كان ذلك مظهرا لتمكين أثره ولتقدمه علينا. ولئن رجونا في الحركة إصلاح المجتمع المسلم التقليدي فإنه ما زال منحطا عن مُثل الاسلام بل عن مستوى بعض صور تطبيقه الزاهية قديما، فالبدع والمظالم والانحرافات ما تنفك تتكاثر وتتراكم.

ولعل سبب إخفاق حركة الاسلام، مهما صدقت نياتها المؤمنة، في تحقيق الاصلاح الداخلي والعز الخارجي هو أنها لم تجعل منهج التجديد شاملا شمول الدين التوحيدي حيث يحيا الايمان منبعثا ليلد علما متفجرا ويثمر عملا مباركا ويتمثل جماعة فاعلة. ولئن تهيأ لنا قدرٌ من صحوة الايمان وتجدد فلا بد من أن نصوبه نحو تجديد الفقه والعمل والبناء الاجتماعي لتتعبأ لنا حركة موحدة في كسبها الديني تحقق وثبة بما في نفوسنا نحو مُثل الدين الحق وتتجلى نهضة حضارية جديدة في تاريخ الاسلام ومستقبل العالم □

أسرتنا كبيرة

أسرتنا بالغةُ الكرم
تحت ثراها غنمٌ حلوبة
وفوقه غنم
تأكل من أثدائها
وتشرب الألم
لكي تفوز بالرضا
من عمِّنا «صنم»

★ ★

أسرتنا فريدة القيم
وجودها عدم
جحورها.. قمم!
لاءاتها.. نعم!
والكل فيها سادةٌ
لكنهم خدم!

★ ★

أسرتنا واحدة
تجمعها أصالة،
ولهجة، ودم
تسكن بيتا واحدا
عشرون غرفة به
وكل غرفة لها
من فوقها علم
يقول:
ان دخلت في غرفتنا
فأنت متهم!

★ ★

أسرتنا مؤمنة
تطيل من ركوعها
تطيل من سجودها
وتطلب النصر على
عدوها
من هيئة الأمم

★ ★

أسرتنا كبيرة!
وليس من عافية
أن يكبر الورم!

أحمد مطر
عن جريدة القبس الدولي
السبت 2/8/83

باقة الهدى

من هدي الكتاب

﴿قُل إنْ كَانَ آبائُكمْ، وَأَبناكم، وَإخوانكم، وأزواجُكمْ، وَعَشيرتُكمْ، وَأموالُ اقترفْتموهَا، وَتجارةٌ تخشوْنَ كسادهَا، وَمساكِنُ ترْضونْها، أَحبَ إِلَيْكُمْ مِنَ ٱللهِ ورَسولِه وَجِهادٍ فِي سَبيلِهِ، فَترَبصُوا حَتَّى يَاتِيَ ٱللهُ بِأَمْرِه، وَٱللهُ لاَ يَهْدِي ٱلقَوْمَ ٱلفَاسِقِينَ﴾.

(التوبة: 24)

من هدي السُنة

روي عن النبي ﷺ أنه قال:

«خصلتان لا شيء أفضل منهما: الايمان بالله والنفع للمسلمين، وخصلتان لا شيء أخبث منهما: الشرك بالله والضر بالمسلمين».

وعنه ﷺ:

«نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ»

من حِكم الصحابة

عن ابن عباس رضي الله عنهما حين سئِل: ما خيُر الأيام؟ وما خير الشهور؟ وما خير الأعمال؟ فقال: خير الأيام يوم الجمعة، وخير الشهور شهر رمضان، وخير الأعمال الصلوات الخمس لوقتها. فمضى على ذلك ثلاثة أيام فبلغ عليا رضي الله عنه أن ابن عباس سئل عن ذلك فأجاب بكذا، فقال علي: لو سئل العلماء والحكماء والفقهاء من المشرق إلى المغرب لما أجابوا بمثل ما أجاب به ابن عباس، إلا أني أقول: خير الأعمال ما يقبل الله تعالى منك، وخير الشهور ما تتوب فيه إلى الله توبة نصوحا، وخير الأيام ما تخرج فيه من الدنيا إلى الله تعالى مؤمنا بالله.

الاستعداد ليوم المعاد

لابن حجر العسقلاني

سرُ النهوض

قال أبو القاسم الشابي:

لا ينهض الشعب إلا حين يدفعه
عزْمُ الحياة إذا ما استيقضت فيهِ
والحبُ يخترق الغبراء مندفعاً
إلى السَّماءِ إذا هبَّتْ تُناديهِ
والقيدُ يألفُهُ الأمْواتُ ما لبثُوا
أما الحياةُ فيبليها وتبليهِ

أركانُ الكُفر

أركان الكفر أربعة: الكبر، والحسد والغضب، والشهوة. فالكبر يمنع الانقياد، والحسد يمنع قبول النصيحة وبذلها، والغضب يمنع العدل، والشهوة تمنع التفرغ للعبادة... وزوال الجبال عن أماكنا أيسر من زوال هذه الأربعة عمن بُلي بها،... ومنشأها عنده جهله بربه وجهله بنفسه.

الفوائد

لابن قيم الجوزية

حوار مع الدكتور محسن عبد الحميد



الفكر الاسلامي الحديث

النشأة والتطور - الواقع والتحديات

تعريف بالدكتور محسن عبد الحميد

- ولد في مدينة كركوك بالعراق عام 1357هـ - 1937م،
- تخرج من جامعة بغداد/كلية التربية عام 1380هـ - 1959م،
- حصل على درجة الماجستير بمرتبة جيد جدا من كلية الآداب بجامعة القاهرة عام 1967م،
- حصل على مرتبة الشرف الأولى من كلية الآداب بجامعة القاهرة عام 1972م،
- أستاذ مادة التفسير والعقيدة والفكر الاسلامي الحديث في جامعة بغداد وجامعة محمد الخامس بالرباط - كلية الآداب (1982 - 1985)،
- له عدة مؤلفات في أصول التفسير ومنهج التغيير الاجتماعي في الاسلام والفكر الاسلامي الحديث،
- نشر أبحاثا ومقالات عديدة ومتنوعة حول الثقافة الاسلامية والتيارات الفكرية المعاصرة في عدد من المجلات العلمية والثقافية في البلاد الاسلامية.

■ **الهدى: *دكتور محسن، لكم دراسات حول أعلام ورجال الفكر الاسلامي الحديث، ولكم أبحاث في هذا الفكر ومواجهته للتيارات الفكرية، المعاصرة فهل لكم أن تحدثونا عن نشأته وتطوره؟.***

■ **د. محسن:** في الحقيقة، من المجازفة أن نقول أن الفكر الاسلامي هو حديث مطلقا بهذا المعنى، إذ من المؤكد عند كل دارس للاسلام أن الفكر الاسلامي بدأ مع نزول القرآن الكريم، والقرآن دستور عام أعطى للانسان مجموعة قواعد وأصول، ودعاه إلى أن يحرك فكره لفهم معانيه وتفاصيل مذهبيته الشاملة في الكون والحياة والمجتمع والانسان. فمن المحال أن يكون الاسلام بدون فكر يمشي معه لأن الاسلام هو وحي، وهذا الوحي يحتاج إلى تفصيل وإلى تطبيق من خلال الممارسة، ومن خلال التطبيق والتدقيق ينفلق ذهن المسلم ويتسع ليشمل آفاق الحياة في ظل الوحي الالهي، أي أن الفكر المسلم في كل عصر من واجبه أن يحوّل الوحي الالهي إلى حركة وإلى ممارسة وأن يدمج بينه وبين تطور الحياة وتعميق الحياة.

فإذا، بهذا المعنى الفكر الاسلامي ليس حديثا وإنما هو فكر بدأ مع الاسلام نفسه، غير أنه لا بأس أن نقول **الفكر الاسلامي الحديث** للدلالة على المرحلة التي بدأت مع انطلاقة التنبؤ الحديث لما يدور حول المسلمين من قبل بعض المجددين والمتنورين من العلماء الذين ساءهم أن يروا سقوط المجتمع الاسلامي في القرون الأخيرة فبدأوا يتساءلون ويعيدون النظر في المقولات السائدة ويحاولون أن ينظروا إلى الاسلام من حيث هو وحي إلهي وأن ينظروا كذلك إلى واقع المسلمين لكي يستطيعوا أن يكشفوا الأخطاء والممارسات غير الصحيحة والانحرافات ويكتشفوا وجوه التخلف العام في مختلف مجالات الحياة. وهذا أمر طبيعي جدا مع الاسلام من حيث أن الرسول ﷺ قد نبه إلى أن هذه الظاهرة ظاهرة جد طبيعية عند ما قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»(1).

إذن، فمقرر الرسول ﷺ دليل على مقولاتنا عند ما نقول أن الاسلام لا يمكن أن يكون مجردا بدون أن يكون حوله فكر إسلامي، وبدون أن يكون هنالك محاولات تجديد، ومحاولات فهم، ومحاولات الموازنة دائما بين الأصول وبين الواقع والحركة من أجل أن يكتشف الانسان المسلم دائما موضع قدمه، وما الذي قطع وما الذي بقي، ويكتشف الروافد المفسدة لحياته، ومظاهر هذه الحياة المنحرفة حتى يستطيع أولا أن **يحدد موقعه** ويكتشف خطأه ثم ينطلق انطلاقة جديدة في ظل الأصول لبناء حياة جديدة ملائمة لزمانه ومكانه وملائمة لأوضاع التغيير في عصره.

حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

فإذا حددنا وكثفنا الكلام أكثر قلنا بأن الفكر الاسلامي الحديث في هذه الحدود ظهر، من حيث هو تحريك للفكر لمعرفة الصحيح والخطأ والصحة والمرض، مع حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية.

ولا شك أننا إذا جئنا إلى مقررات الشيخ محمد بن عبد الوهاب نجد أنه لم يأت في الدين بشيء جديد، لما نأتي إلى كتاباته نجد أنها تقرير لما في كتاب الله سبحانه وسنة رسول الله ﷺ. لكن الفكر هنا يكمن في عقل المرحلة، في تحديد المرض، في تحديد الفترة الحرجة، في تحديد الانفصام بين الأصول وبين واقع المسلمين. ولا شك أنه استفاد من كتابات ابن تيمية فائدة كبيرة، بل إن كتاباته إن هي إلا صورة أخرى لكتابات ابن تيمية في جانب العقيدة.

هنا نطرح سؤالا: كيف نستطيع أن نحدد حركة الشيخ بن عبد الوهاب؟ لا شك أننا لن نستطيع أن نحددها إلا إذا وضعناها في إطارها التأريخي الصحيح أو في إطارها الزماني المكاني الصحيح بدون أن نسقط عليها ما نحن قد توصلنا إليه في هذا العصر. إذا جئنا ودرسنا وضع الجزيرة العربية والانحرافات التي كانت قائمة ومحدودية الثقافة وعدم الاتصال بالعالم الغربي الحديث بل حتى عدم الاتصال بالمراكز العلمية الثقافية في العالم الاسلامي يومئذ كبغداد ودمشق والقاهرة من حيث أنها هي البلاد القريبة من الجزيرة العربية، وجدنا أن الذي قام به الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان أمرا تصحيحيا في مجال العقيدة دون الدخول في تفاصيل حركة الحياة الحضارية لأن ظروفه لم تكن تسمح له بأن يخوض فيها، أولا لمحدودية ثقافته حيث كانت ثقافته نقلية، ثانيا لعدم احتكاكه واتصاله بمراكز الحركة الثقافية في العالم الاسلامي، ثالثا لسيطرة البداوة يومئذ على الجزيرة العربية، ولذلك نجد أن فكره في الاصلاح جاء فكرا محدودا بمجال العقيدة، ولاشك أنه مجال مهم جدا وأساسي في الفكر الاسلامي.

فإذاً، عندما نأتي نقوِّم حركة محمد بن عبد الوهاب، لا بد أن نضعها في إطارها الزماني والمكاني، أو الزمكاني كما يقولون، فنجد أنها كانت حركة انطلاقة عقيدية أثرت تأثيرا كبيرا في شرق وغرب العالم الاسلامي وغدا لها مجيبون متأثرون لقوة الحجة ولبداهة القضية، قضية أن وضع المسلمين في القرون الأخيرة، الذي سببته انحرافات تاريخية خطيرة سواء في عالم الفلسفة والعقيدة أو في عالم التصوف أو في عالم الواقع أو في عالم الاشراقيات التي فرضت على العالم الاسلامي

إن مقولة: «بدأ الفكر الاسلامي الحديث بدخول نابوليون إلى مصر» مكن لها في الحقيقة المنهج الاستشراقي في سبيل أن يقال بأن نهضة العالم الاسلامي هي أيضا فرع للنهضة الغربية، وإذا أرادت هذه النهضة أن تستكمل أدواتها فلا بد أن تمشي في طريق النهضة الغربية.

وأفسدت عليه فهمه الواضح ورؤيته الصحيحة للحياة، كاد أن يقضي على حقائق التوحيد. فالشيخ ابن عبد الوهاب كان مدركا لهذه القضية واستطاع أن يقوم بعملية التحدي أو استجاب للتحدي في الحقيقة كما يقول (توينبي) في نظريته الحضارية أن الحضارة هي مجموعة تحديات واستجابات، فكانت استجابة الشيخ استجابة أنيفة وحدِّية من منطلق البيئة البدوية. واستطاعت هذه الاجابة أن تحدث هزة كبيرة في العالم الاسلامي أثرت في مسيرة الفكر الاسلامي الحديث من حيث أن كل من جاؤوا من بعده من المفكرين الاسلاميين شعروا تماما أن الرجوع في فهم آيات الصفات وفي فهم العقيدة إلى السلف الصالح لا بد أن يكون فيه الحسم وفيه الصلاح وفيه الوضوح، لاسيما وأن العالم الاسلامي قد تجاوز المشكلات الكبيرة التي كانت تطرح في العصور الأولى.

حركة جمال الدين الأفغاني

بعد حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ظهرت حركة مدرسة الأفغاني والتي كانت شاملة تهدف إلى أن يعيد الفكر الاسلامي النظر في جميع أوضاع المسلمين ابتداء من العقيدة إلى أصغر قضية من قضايا الحياة والمجتمع. فلقد كان في هذه الحركة استجابة لتحدي التأخر والتخلف في العالم الاسلامي، واستجابة لتحدي سقوط الثقافة الاسلامية، واستجابة أيضا لتحدي المخطط الفكري الغربي لتمويع الثقافة الاسلامية والقضاء على البقية الباقية فيها، كما كانت كذلك استجابة قوية للتحدي السياسي الغربي من حيث سيطرة الاستعمار الغربي على معظم أجزاء العالم الاسلامي.

فالأفغاني ومدرسته قاما بعملية لا شك أننا إذا وضعناها في إطارها الزماني والمكاني أيضا تكون عملية ضخمة جدا أحدثت هزة فكرية وهزة ثقافية وهزة سياسية كبيرة، وضعت المسلمين على طريق التساؤل، وعلى طريق إعادة النظر، وعلى طريق المحاسبة، وعلى طريق معرفة الحاضر، وتخطيط المستقبل. والواقع أن هذه الحركة أخرجت المسلمين من حيث العموم، وأخرجت الثقافة الاسلامية من حيث الخصوص، من حالة السكون الماضي إلى حالة الحركة الحاضرة المتوجهة نحو بناء أو وجدان بناء مستقبل للعالم الاسلامي.

هنالك ملاحظة جديرة بالانتباه هي أن مصطلح الفكر الاسلامي من حيث هو تحريك للفكر يظهر أكثر في حركة الأفغاني من ظهوره في حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب باعتبار أن حركة الأفغاني أساسا قامت على أساس تحريك العقل المسلم في عالم معاصر مملوء بمظاهر التشنج والتخلف والتحديات الكثيرة من قبل حضارة غمرت حياة المسلمين، وباعتبار أنها اعتمدت على تنشيط

العقل للوصول إلى نوع من العقلانية الاسلامية تستطيع أن تضع نفسها بديلا للعقلانية الغربية المادية التي بدأت تسيطر على العالم الاسلامي وقتئذ.

ولا شك أن حركة الأفغاني وجدت لها صدى عند جميع المجددين والمفكرين الاسلاميين الذين أتوا من بعد، وليس هناك في رأيي مجدد إسلامي أو مفكر إسلامي أو حركة إسلامية جاءت بعد عصر الأفغاني ولم تكن متأثرة ومستفيدة جدا بل ماشية في نفس الاطار الفكري العقلاني الاسلامي العام الذي قادت إليه مدرسة الأفغاني الحديثة. فحركة إقبال في الهند وحركة النورسي في تركيا وحركة الامام البنا في مصر والحركة السلفية عموما في شمال إفريقيا أو ما يسمى بالحركة السلفية كحركة عبد الحميد بن باديس في الجزائر والطاهر بن عاشور في تونس وكذلك المدرسة السلفية في المغرب الذي بدأها أو شق طريقها بقوة الشيخ أبو شعيب الدكالي في بداية هذا القرن، كل هذه الحركات كانت متأثرة بمدرسة الأفغاني في توجهها ومنهجها العقيدي والثقافي في فهم الاسلام.

نرى إذا أن الفكر الاسلامي الحديث نشأ وتطور في ظل تحديات في غاية الخطورة، وكانت هذه النشأة ضرورية من حيث حركة المجتمع، ثم إننا لما نأتي نقارن بين حركة محمد بن عبد الوهاب وحركة الأفغاني نلمس تطورا نحو الشمولية، ولما نأتي إلى جمال الدين الأفغاني ومدرسته نقارنها بحركة المفكرين الذين جاؤوا من بعده، كحركة إقبال كما ذكرت في الهند وحركة البنا وتلامذته في مصر، نجد أيضا تطورا نحو الدقة والتعمق في بحث الموضوعات الحضارية والفكرية والثقافية التي وجد المسلمون أنفسهم فيها، وهذا يعني أن هناك تطورا من العموم إلى الخصوص، ومن البساطة إلى نوع من التخصص في المعالجة. ولذلك لما نقارن كتابات المودودي وسيد قطب ومالك بن بني بكتابات السابقين عنهم نجد نوعا من التطور والتعمق والتوجه إلى تحديد المسائل ولو بصورتها الثقافية العامة أحيانا.

نستطيع إذا القول بأن الفكر الاسلامي ابتداء من حركة الأفغاني إلى العصر الحاضر مر بمرحلتين: مرحلة الدفاع عن النفس أمام موجة تحديات الحضارة الغربية، ومرحلة الهجوم ولا سيما بعد أن أخفقت مراكز الثقافة الغربية في إيجاد عالم متقدم سليم خال من العقد في العالم الاسلامي. وفي رأيي أننا بدأنا الآن بعد أن خمدت نوعا ما التشنجات القديمة والاستفزازات المتنوعة أمام المسلمين، نحن اليوم مقبلون على حالة حوار مع الثقافات المحيطة بنا، وهذه الحالة لم تبدأ بعد بداية قوية، **وفي اعتقادي أننا لن نستطيع أن نصل إلى فكر إسلامي حقيقي، عميق ومنهجي، علمي ومعاصر، يستوعب مشاكل العالم الاسلامي، إلا إذا قطعنا مرحلة جيدة من مراحل الحوار مع عالمنا المعاصر، الحوار مع عالم مشاكلنا أولا والدخول في جذورها ودراستها، والحوار مع عالم الثقافات التي تستوعبها الحضارة الغربية.**

■ ***الهدى: هناك من يحاول أن يبدأ تأريخ الفكر الاسلامي الحديث ابتداء من دخول نابليون بونابارت إلى مصر، ثم هناك أيضا من يحاول المس بحركة الأفغاني لما لها من فضل على الصحوة التي عرفتها الثقافة الاسلامية المعاصرة، وذلك بالطعن في شخص جمال الدين الأفغاني وحياكة الافتراءات حوله، فهل لكم أن تمدونا ببعض الايضاحات حول هذين المسألتين؟.***

■ **د. محسن:** مسألة أن نهضة العالم الاسلامي، أو العالم العربي كما يقولون، قد بدأت مع حملة بونابارت على مصر، وطرح القضية بهذا الشكل، يحتاج إلى دليل، والدليل غير قائم والواقع يكذب هذا الطرح ويرده. فقد يكون مجيء عدو إلى بلاد الاسلام، وقد جاء معه بكثير من مظاهر حضارته وتحدياته، عاملا من عوامل التنبيه أو التحدي للمسلمين، وعاملا مساعدا بأن يحدد المسلمون بدقة مواضع أقدامهم ومعرفة ما عندهم وما عند غيرهم. أما أن يقال بأن حركة نابليون كانت بداية وانطلاقة الفكر الاسلامي الحديث فهذه مقولة لا يمكن أن تكون صحيحة لأن حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كانت قبل دخول نابليون بونابارت إلى مصر، والمعروف كما ذكرنا أن هذه الحركة أحدثت هزة في العالم الاسلامي.

ولدينا كثير من الأدلة على بطلان مقولة بداية تاريخ الفكر الاسلامي الحديث بدخول نابليون إلى مصر، فلو درسنا مثلا تاريخ الثلاثة قرون الأخيرة لعلمنا أن كثيرين من مثقفي العالم الاسلامي أو من علماء الاسلام ودعاته كانوا ينبهون هنا وهناك إلى حالة التردي وحالة السقوط والتأخر التي كان عليها العالم الاسلامي يومئذ ولو بمستوى لم يصل إلى مستوى الاستجابة الكاملة للتحديات القائمة.

قلنا أن حركة محمد بن عبد الوهاب كانت بداية واضحة لقيام هزة في العالم الاسلامي، غير أنه لا شك أن اتصالنا بالأعداء واتصال الأعداء بنا وسيطرتهم على عالمنا وتحدياتهم لنا قد دفعتنا إلى الحركة، ذلك أننا نجد أحيانا أن حركة من الحركات تؤدي إلى عكسها، فمجيء نابليون إلى مصر

لاشك أننا لن نستطيع أن نحدد حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلا إذا وضعناها في إطارها الزماني المكاني الصحيح دون أن نسقط عليها ما توصلنا إليه في هذا العصر. فالذي قام به الشيخ بن عبد الوهاب كان أمراً تصحيحياً في مجال العقيدة دون الدخول في تفاصيل الحركة الحضارية لأن ظروفه لم تكن تسمح له بأن يخوض فيها، وهو مجال مهم جداً وأساسي في الفكر الاسلامي.

واحتلاله لأراضيها دفع المسلمين إلى أن يفكروا أو يسألوا هذا السؤال: لماذا احتلت أراضينا؟ كما أن القضايا التي جاء بها معه إلى مصر دفعتهم إلى أن يبحثوا عنها وعن وضعهم وموقفهم وموقف دينهم منها.

إذا، مجمل القول في هذه المسألة أن مقولة بدأ الفكر الاسلامي الحديث بدخول نابليون إلى مصر مكّن لها في الحقيقة المنهج الاستشراقي في سبيل أن يقال بأن نهضة العالم الاسلامي هي أيضا فرع للنهضة الغربية، وإذا أرادت هذه النهضة أن تستكمل أدواتها فلا بد أن تمشي في طريق النهضة الغربية باعتبار أن الذي أيقظ العالم الاسلامي ونبهه وهزه هو اتجاه غربي جاء مع نابليون؛ ولكن هذا الأمر قد يكون كما قلت من العوامل المساعدة في تنبيه وتحريك العالم الاسلامي، لكنه لم يكن عاملا أساسيا أو نقطة الصفر للنهضة الاسلامية الحديثة.

أما المسألة الثانية حول حياكة الافتراءات حول شخص الأفغاني والمس بحركته، ففي الحقيقة أنا أيضا بدأت أقرأ كثيرا مما يقال حول الأفغاني واضطررت إلى أن أدرس هذا الموضوع دراسة خاصة حسب المنهج الذي ارتضيته، وهذا المنهج عبارة عن ركنين فيما أعتقد اتبعتهما في كتاب «جمال الدين الأفغاني المصلح المفتري عليه»(2)، الأول الاستفادة من منهج المحدثين في نقد الأخبار ونقد الرواية، الثاني وضع الحركة في موضعها الزماني - المكاني وعدم إسقاط كل ما ظهر في حياتنا المعاصرة من إيجابيات وسلبيات عن هذه الحركة.

فأنا الذي تبين لي من هذه الدراسات أن الأفغاني كان مفكرا كسائر المفكرين أصاب وأخطأ ولكنه لم يكن سيء النية، منهجه العام في فهم الاسلام منهج أصولي سليم مبني على قواعد معروفة لدى علماء الاسلام. أما اجتهاداته الفكرية والسياسية فلا بد لنا أن نضعها في إطارها التاريخي، نعم يمكن أن لا نرتضيها نحن بكل أبعادها وتفاصيلها اليوم، لكن إذا وضعناها في موضعها التاريخي وجدنا بأنها كانت منسجمة مع طبيعة حركة تلك المرحلة. أما فيما يخص بعض تصرفات الأفغاني الشخصية كدخوله في الماسونية يومئذ، فأنا في كتابي الذي ذكرت سألت هذا السؤال: يا ترى العالم الاسلامي يومئذ هل كان يعرف عن الماسونية ما نعرفه نحن عنها اليوم من كونها قد ثبت أنها جمعية يهودية هدامة تقوم بأعمال من وراء الكواليس ومن وراء الحجب لتوجيه الحياة السياسية والفكرية في كثير من المجالات ومراكز الثقافة في العالم؟ ما ظهر لنا من الحقائق حول الماسونية لم يكن معروفا في العالم الاسلامي يومئذ، والأفغاني عندما جاء إلى مصر وجد بأن جمعية الماسونية منتشرة فيها بعض الأمراء والأعيان والعلماء وبعض الصحفيين والكتاب والمثقفين فدخلها، ثم خرج منها كما دخل عندما تبين له فساد اتجاهها.

إن مشكلة الاستعمار في العالم الاسلامي كانت مشكلة الفكر الاسلامي، لأنه لم يكن هناك في الساحة أحد ليواجه الاستعمار الغربي غير الاسلام واتجاهه في مفكريه ومجدديه.

فإذا، أعتقد أنه من الظلم أن نحاسب الأفغاني بعد مائة سنة بنفس الموازين وبنفس الحقائق التي ظهرت لنا بعده، ومثل هذا المنهج الاسقاطي خاطىء جدا، إذ لا يعقل أن نسقط أنفسنا وتفاصيل حياتنا وما ظهر لنا من الحقائق والمعارف على تلك الحقبة من التاريخ التي عاش فيها جمال الدين الأفغاني، بل علينا داسة منهجه من حيث العموم ومن حيث فهمه للاسلام وإدراكه للثغرات الكامنة في حياة المسلمين وإدراكه لحركة التاريخ الاسلامي وحتى العالمي إدراكا سليما.

ونحن عندما نقرأ الأفغاني بدقة ثم ندرس التغييرات التي حصلت في عالمنا بعده ندرك مدى ذكائه ومدى سبقه لادراك كثير من القضايا التي لم يدركها المعاصرون. فإذا، اتهام الأفغاني والافتراء عليه لا يستند في الحقيقة على منهج سليم ولا على منهج إسلامي واضح. ونحن اليوم نحتاج إلى تقويم هذه الحركة بدل الهجوم عليها ووضعها في موضعها التاريخي والاستفادة من أخطائها ومحاولة عدم تكرار تلك الأخطاء وبناء فكر إسلامي جديد ومتطور، وعدم الوقوف عند ما وقفت عليه مدرسة الأفغاني.

وخلاصة القول في هذا الباب أن مدرسة الأفغاني كانت محاولة من المحاولات لتجديد الفكر الاسلامي المرتبطة بزمانها ومكانها، ونحن حين ندرسها ينبغي أن نهدف إلى تقويمها واكتشاف مكامن القوة والضعف فيها حتى نستنير منها لنتجاوزها إلى ما هو أكثر انسجاما مع عالمنا المعاصر ومع التغيرات التي حصلت فيه داخليا وخارجيا.

■ **الهدى:** ***هذا يجرنا للحديث عن الذين اتهموا ويتهمون الأفغاني من مستشرقين ومغتربين وذلك من خلال إبراز دور الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة أبرز القضايا المعاصرة ومنها الاستعمار والاستشراق والحضارة الغربية والعروبة والقومية...***

■ **د. محسن:** والله هذه ظواهر واجهت الفكر الاسلامي في الحقيقة وكانت التحديات والقضايا الجوهرية التي نتجت عنها مهمة جدا بالنسبة لحركة هذا الفكر، وهي مواجهة معروفة مدونة تركت آثارها في العالم الاسلامي المعاصر.

الفكر الاسلامي في مواجهة الاستعمار

فبخصوص الاستعمار، لا يختلف باحثان منصفان في أن الفكر الاسلامي ابتداء من الأفغاني إلى من بعده من المفكرين والمجددين والحركات في العالم الاسلامي كان موقفه من الاستعمار موقفا حاسما جدا بحيث كشف نواياه وبين جذوره وأوضح خطورته

وخطورة منهجه الثقافي والفكري وعرّى منهجه الاستغلالي. وكل من راجع مقالة «الاستعمار» التي كتبها جمال الدين الأفغاني يجد أن الأفغاني قد حدد الاستعمار تحديدا دقيقا وفضحه في قوالبه الفوقية وبنيانه التحتي بحيث تحدث عنه ليس كظاهرة سياسية فحسب، ولكن كذلك كظاهرة حضارية واجتماعيــة.

فإذا،موقف الفكر الاسلامي الحديث كان موقفا حاسما فكريا، جهاديا، نضاليا، حركيا. وقد واجه الفكر الاسلامي الاستعمار مواجهة تاريخية عنيفة، مسلحة ودموية أيضا، **بل إن مشكلة الاستعمار في العالم الاسلامي كانت مشكلة الفكر الاسلامي لأنه لم يكن هناك في الساحة أحد ليواجه الاستعمار الغربي غير الاسلام واتجاهه في مفكريه ومجدديه.**

كونهم أول الضحايا لحركة نابليون بونابارت حيث علق كثير من العلماء أمام الأزهر الشريف، إلى حركة العلماء المسلمين في المغرب العربي.

إذا، فلا شك عند أهل الانصاف أن الاستجابة التاريخية الكاملة للتحدي الاستعماري الغربي في بلاد الاسلام قام بها الفكر الاسلامي الحديث بكل شموليته ولم تكن هناك قوة أخرى في الميدان قط، وهذا استقراء تاريخي أمامنا شهد به الغربيون أنفسهم وكثير من المستشرقين الذين كتبوا في هذا المجال. والحق أن أحد أسباب مراجعة مفكر مثل غارودي لمواقفه الماركسية أنه وجد أن الدين الاسلامي هو الذي أنقذ العالم الاسلامي من الاستعمار الغربي، فإذا، هذا الغربي موقف سياسي فوقي، ولكنها تكون مستلبة حضاريا من قبل الاستعمار، بينما الفكر الاسلامي رفض رفضا كليا الاستعمار ومنظومته الحضارية، وهذا جدير بالتأمل، حيث أنه كان أكثر إدراكا وأكثر عمقا في فهم ظاهرة الاستعمار من أية حركة أخرى جاءت بعده أو شاركته في بعض الأحيان هنا وهناك في مقاومة الاستعمار سواء أكانت تلك الحركة مجسمة في حزب سياسي وطني أو قومي. نجد أحيانا حزبا سياسيا أو قوميا يتظاهر بمحاربة الاستعمار، ولكن هو في واقعه ومبادئه مكرس ومستلب تماما من قبل المنظومة الحضارية الاستعمارية، وهذا أحد الأسباب في الحقيقة لفشل وإخفاق العالم الاسلامي من الخروج من أزمته، لأن الذين جاؤوا من بعد من الاتجاهات والأحزاب العلمانية التي تبنت الوطنية والقومية في العالم الاسلامي كانوا مستلبين من طرف الحضارة الغربية وبذلك لم يستطيعوا أن ينقذوا أنفسهم من مخالب العالم الغربي لأنهم يمشون بنفس النظام وبنفس الاطار من دون أن يسترجعوا منظومتهم الخاصة لكي يتحصنوا بها في وضع حد حاسم بينهم وبين الاستعمار وخلفيته الحضارية.

أعتقد أنه من الظلم أن نحاسب الأفغاني بعد مائة سنة بنفس الموازين وبنفس الحقائق التي ظهرت لنا بعده، ومثل هذا المنهج الاسقاطي خاطىء جداً، إذ لا يعقل أن نسقط أنفسنا وتفاصيل حياتنا وما ظهر لنا من الحقائق والمعارف عن تلك الحقبة من التاريخ التي عاش فيها جمال الدين الأفغاني، بل علينا دراسة منهجه من حيث العموم، ومن حيث فهمه للاسلام وإدراكه للثغرات الكامنة في حياة المسلمين، وإدراكه لحركة التاريخ الاسلامي، بل حتى العالمي، إدراكاً سليما.

فحركة مقاومة الانجليز في الهند تمت على يد الاسلاميين، حركة مقاومة الاستعمار في أفغانستان في القرن التاسع عشر وفي إيران قام بها علماء مسلمون ومفكرون مسلمون، وحركة مواجهة التغريب ومحاولة الاستعمار، للسيطرة على الدولة العثمانية قام بها علماء مسلمون، ومن الغريب جدا أن أتاتورك الذي أعلن اللادينية والعلمانية عندما كان يقاوم الاستعمار كان يقاومه بالقرآن إذ كان يرفع القرآن بيده ويقول يا أيها المسلمون إن هذا القرآن يدعوكم إلى جهاد الكفار، وحركة الاستعمار في شمال إفريقيا قام بها علماء مسلمون ابتداء من مصر التي ما قاوم نابليون فيها سوى علماء الأزهر، وأكبر دليل على ذلك الدين كما يقول في محاضراته التي ألقاها في القاهرة في أواخر الستينات والتي نشرت بمجموعها في مجلة «الطليعة» القاهرية، هذا الدين أصبح أداة بيد المكافحين والمظلومين والمفترى عليهم، إذا الاسلام ليس هنا مخدرا، فهو حسب تعبيره يومئذ ثورة، وأضاف أن حالة العالم الاسلامي تختلف عن العالم الغربي، الكنيسة كانت محالفة للاقطاع والظلم بيد أن الاسلام كان بجانب الشعوب المظلومة وساعدها في الكفاح حتى التحرير.

فموقف الفكر الاسلامي من الاستعمار كان واضحا، بل كان في الحقيقة أكثر شمولية، فقد يكون لحركة معينة من الاستعمار

الفكر الاسلامي في مواجهة الاستشراق

هذا من ناحية الاستعمار، أما الاستشراق فموقف الفكر الاسلامي منه كان واضحا، بل الفكر الاسلامي هو الذي كشف الاستشراق، لأنه رأس رمح في محاولة ابتلاع المنظومة الحضارية الغربية للعالم الاسلامي وحضارته. والاستشراق كما هو معلوم يعتمد في هجومه على مصادر معروفة في الحضارة الغربية منبثقة من روح الحضارة الرومانية التي اعتبرت القوة في الحياة الغربية هي الفضيلة. ومن هنا انطلق الاستشراق في أن الأصالة والقوة في الغرب، والضعف في الشرق. فنظر إلى العالم الشرقي نظرة القوي للضعيف أو العالي للداني، ثم من جهة أخرى، الاستشراق أصلا ترعرع في أحضان الكنيسة، فإذن هو يحمل كل أحقاد ورواسب الفكر

النصراني ضد العالم الاسلامي. كما أنه أضيف إليه عامل جديد هو تطور الحياة الحضارية المادية التي أعطت قوة هائلة للغرب تجسدت بالاستعمار.

فالاستشراق حمل كل هذه البذور وحاول أن يبثها في العالم الاسلامي ويهيأ هذا العالم كي يسقط حضاريا وسياسيا أمام العالم الغربي. ولذلك صدق من قال بأن الاستشراق كان مقدمة للاستعمار، وقد أثبت هذا في كتابه الدكتور عمر فروخ وكذلك مصطفى خالدي في كتابه المعروف «التبشير والاستعمار».

فالفكر الاسلامي هو الذي قام بعملية مراجعة لمناهج الاستشراق وقام بعملية تنبيه المسلمين للخطر الذي يكمن في حركة الاستشراق، كما قام بعملية الردود الفكرية والثقافية اللازمة لكشفه وإبطال مفعوله. ولا شك أن من أوائل هذه الردود على المنهج الاستشراقي في بلاد الاسلام هو ما كتبه الشيخ محمد عبده في كتابه «الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، وكذلك الأمر بالنسبة لتلامذته وتلامذة مدرسته المنتشرين في الجامعات والمؤسسات العلمية والحضارية الذين استطاعوا في ظرف نصف قرن أن يكشفوا الاستشراق، وقد أدى موقفهم هذا إلى التأثير حتى في بعض المستشرقين بأن يعيدوا النظر في مواقعهم ومواقفهم إزاء الاسلام.

إن الاستشراق كما يقول إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»(3) صور عالما بكل موازينه هو، ووضع هذا العالم في قفص الاتهام وحكم عليه بالاعدام. فإذا، موقف الفكر الاسلامي من الاستشراق كان موقفا تاريخيا ومنهجيا وموقفا حاسما أيضا من حيث أنه قام بعملية مراجعة وتقويم وتنبيه ورد ومناقشة...، أما بالنسبة للعروبة والقومية...

■ ***الهدى: قبل أن ندخل إلى موقف الفكر الاسلامي من حركتي العروبة والقومية، يلاحظ أن الاستشراق يحاسب على كثير من السلبيات، لكن هل ترون له بعض الايجابيات؟.***

■ **د. محسن:** في الحقيقة إذا جئنا ونظرنا نظرة سطحية إلى الاستشراق قد نصل إلى هذا ونقول بأن فيه جوانب سلبية وجوانب إيجابية. ولكن إذا نظرنا إلى الاستشراق من حيث هو منظومة حضارية، فالايجابيات التي يذكرونها لا يمكن أن تعتبر إيجابيات لأنها تجري في إطار منظومة محددة المعالم، وكل المنظومة تؤدي في النهاية إلى الهدم وليس إلى البناء، يعني كون مستشرق حقق الكتاب الفلاني لا يعفينا من أن نتساءل لماذا حققه؟ فهو فعل ذلك ضمن منظومة معينة ولغرض معين ولهدف معين. نعم قد يستفيد الناس من تحقيق هذا الكتاب استفادة محدودة، ولكن هذا التحقيق يجري ضمن منظومة تجعل الايجابيات تتحول إلى سلبيات أو تبتدأها السلبيات في إطار خطة متكاملة، فلا يبقى في النهاية إلا الهيكل، أي شمولية المنهج الاستشراقي التي هي شمولية منهج هدام.

إذا، يجب في تصورنا أن لا ننظر إلى الأمور بهذه النظرة، نظرة أننا نقسم الاستشراق إلى إيجابيات وسلبيات، نعم الآن ظهر مستشرقون على قلتهم شعروا بالثغرات الكامنة في الانشاء الاستشراقي، فبدأوا بدءا جديدا في دراسة الاسلام والشرق ولو أنهم لم يتحرروا تحررا كاملا من منظومة المنهج الهدام الذي ذكرنا، ولكن على أي حال بداية تبشر بأنه سيأتي يوم من الأيام يكون الفكر الغربي فيه متحررا من عموم إنشاء الاستشراق في دراسته للاسلام ودراسته لأوضاع المسلمين، ولكن هذه بداية فقط.

الآن، رأينا بعض المستشرقين من الشباب، وأنا التقيت شخصيا بثلاثة منهم وناقشتهم فلاحظت أنهم يوافقونني في كثير من القضايا التي نؤاخذها نحن على الاستشراق. لعل هذا التحول هو ما يمكن أن يكون إيجابيا في عالم الاستشراق الحديث الشاب. أما الانشاء الاستشراقي كما هو معروف عندنا كمصطلح، أعتقد أن الايجابيات التي تذكر هي مبتلعة بالنتيجة في إطار المستنقع الآسن لعموم الانشاء الاستشراقي. ممكن أن أشبه هذا المستنقع الآسن بمستنقع فيه أزهار ذابلة لأنها رغم كونها أزهارا فهي تعيش في بيئة فاسدة وليست صالحة.

■ ***الهدى: هل يمكن أن نتكلم اليوم عن نهاية الاستشراق؟ إدوارد سعيد في كتابه الذي ترجم إلى عدة لغات وأحدث هزة لدى المستشرقين بشر كغيره بموت الاستشراق أو ساهم في إذكاء الحوار حول احتضاره...***

د. محسن: نعم، قد يكون القول بأن الاستشراق بدأ يموت صحيحا بمعناه القديم، الاستشراق الذي هو منظومة حضارية غربية رومانية نصرانية مادية استعمارية. هذه المنظومة ممكن أن نقول بأنها بدأت تقترب من نهايتها مع ظهور الحقائق وتحرر الاستشراق من الخلفيات الاستعمارية والكنيسة والمؤسسات الغربية، ممكن أن نقول أن هذا النظام بدأ يسقط لأنه أخفق وظهرت

الفكر الاسلامي هو الذي كشف الاستشراق. والاستشراق كما هو معلوم يعتمد في هجومه على مصادر معروفة في الحضارة الغربية منبثقة من روح الحضارة الرومانية التي اعتبرت القوة في الحياة الغربية هي الفضيلة. ومن هنا انطلق الاستشراق في أن الأصالة والقوة في الغرب، والضعف في الشرق.

فيه الثغرات وانفضح أمره. أما الاستشراق بالمعنى النهائي لا يمكن أن يسقط نهائيا لأنه لا يمكننا أن نتصور أنه سيأتي يوم من الأيام ينهي فيه الغرب دراسته للاسلام والعالم الاسلامي علما أنه بدأ في بناء مراكز متعددة تهتم بعادات المسلمين وعقائدهم وعقائد شعوب الشرق وأحوالهم، لكن يتبدل الانشاء، تتبدل المصادر، يتبدل المنهج، فإذا كان قصد الدكتور إدوارد سعيد أو غيره أن الاستشراق سينتهي بمعناه الذي تحدثنا عنه

فقد يكون هذا الكلام صحيحا مع ظهور الحقائق أمام العالم ومع ظهور اقتراب العالم الغربي من العالم الشرقي ومع ظهور أدوات الاتصال ومع ظهور كيفية لإستفادة المسلمين من أجهزة الاعلام في عرض حقائق حياتهم ودينهم على الناس، ومع كثرة الردود وتقويم إنشاء الاستشراق القديم يمكن أن يؤدي هذا إلى فضح الاستشراق وموته في النهاية بالاطار الذي تحدثنا عنه، أما أن نقول بأن الاستشراق من حيث هو منهج دراسي في الغرب للعالم الاسلامي أو للعالم الشرقي سيموت نهائيا، هذا ليس متصورا في رأيي لأن الشعوب لا يمكن أن تنعزل بعضها عن بعض.

الفكر الاسلامي في مواجهة الحضارة الغربية

■ *الهدى : من القضايا المعاصرة التي تواجه الفكر الاسلامي قضايا الحضارة الغربية ودعوات القومية والعروبة التي تريد أن تعتبر الاسلام جزءً منها وليست جزءً منه، فما حقيقة هذه المواجهة؟.*

■ **د. محسن :** لا شك أن المشكل الذي واجهه الفكر الاسلامي في الحضارة الغربية كان مشكلا كبيرا جدا، لأن هذه الحضارة قامت على أساس القوة التي سيطرت على العالم الاسلامي، كما أنها قامت أيضا على أساس الاستفادة القصوى من القوانين المادية المودعة في الكون والتي تسير الحياة البشرية، كما أنها قامت على أساس التنظيم الدقيق للفكر والثقافة والحياة، يجب أن نعترف بذلك.

والفكر الاسلامي من خلال أوضاع التخلف في العالم الاسلامي عندما واجه الحضارة الغربية، فالمواجهة لم تكن متكافئة. ففي عالم متخلف ساقط لا يوجد تنظيم ولا منهج سليم للفكر، بل هناك تشتت وتمزق فكري ونفسي واجتماعي. ولذلك نجد أن الحضارة الغربية استطاعت أن تستوعب الحياة في العالم الاسلامي وتسيطر عليها وتدخل حتى إلى غرف النوم!.

وهذه الحضارة لها جانبان، جانب إنساني بشري مادي يتساوى فيه المسلم والكافر، وجانب إيديولوجي مذهبي مادي نصراني روماني؛ كما أن شدة الاصطدام بين الفكر الاسلامي وبين الحضارة الغربية أفقدت أحيانا الاسلاميين رشدهم في عدم التمييز بين الجانبين بحيث أن كثيرا منهم جعلتهم شدة الاصطدام هذه يرفضون الحضارة الغربية ويعتبرونها حضارة شيطانية أو حضارة مادية مرفوضة كافرة، إلا أن كثيرا من المفكرين الاسلاميين من جانب آخر استطاعوا مع تطور المواجهة أن يكتشفوا في الحضارة الغربية ذاك التمييز بين جانبها الانساني وجانبها الواقعي التنظيمي الايديولوجي.

فإذا كما قلت، الفكر الاسلامي مر بمرحلتين أمام الحضارة الغربية: مرحلة الدفاع عن النفس ومرحلة الهجوم. ونحن اليوم لا بد أن نقف من الحضارة الغربية موقف الدراسة والتدقيق والتحقيق والاستفادة والمراجعة والحوار. ذلك أنها ليست كلها فسادا ولا كلها كفرا ولا كلها انحرافا ولا كلها شرا، وعلينا أن نستفيد منها فائدة قصوى؛ بل هناك دعوى ظهرت منذ سنوات تدعو إلى أسلمة هذه الحضارة، يعني تجاوز مرحلة مجرد الاستفادة البعيدة أو الانتقاء. ويوم أن تُأسْلَم هذه الحضارة ستقدم للبشرية خيرا كثيرا وستحدث موازنة في الحياة للمسلمين ولغيرهم، كما أن أسلمتها ستنقذها من العقد التاريخية ضد الدين والتطرف في المادية وستصنع لها ركائز متوازنة في المسيرة الحضارية الانسانية.

لن يستطيع الفكر الاسلامي أن يكون فكرا إيجابيا فعالا في المجتمع، مأثرا في التغيير الذي يشهده، إلا إذا قام بعمليتين كبيرتين. الأولى: استيعاب الحضارة الغربية استيعاباً علميا موضوعيا، والدخول معها في حوار بناء يؤدي إلى أسلمتها وعدم البعد عنها ورفضها كليا على أساس أنها حضارة منطلقة من إيديولوجيات مادية. ثانياً: القيام بعملية دراسية عميقة لمشاكل الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تعيشها الشعوب الاسلامية والتخطيط لها، وصياغة فكر منهجي مرحلي لمعالجة القضايا المعروضة فيها والتي تخص أوسع الجماهير المسلمة مع التحرر من الثقافات العامة والكلام العام والمقررات العامة التي وحدها لا تستطيع أن تفعل شيئا إن لم تتحول إلى حياة وحركة وممارسة.

الفكر الاسلامي والقومية العربية

■ *الهدى : تنتقل إلى قضية أخرى وهي قضية القومية العربية.*

د. محسن : الحق أن الاسلام عقيدة ونظام وشريعة حملها قوم ابتداء وهم العرب، وشرفهم سبحانه وتعالى بهذه الرسالة حيث نزلت بلغتهم وقامت على أكتافهم وبلغوها للناس أجمعين.

فالعروبة إذا كانت تعني خصائص هذه الأمة وجهادها وأمجادها التاريخية وماضيها الاسلامي فهي لا تعارض بينها وبين الاسلام. فالقرآن نزل باللغة العربية وهذه اللغة هي لغة الاسلام الحضارية ولغة الأمة

العربية، تلك الأمة الرائدة عبر التاريخ والأكثر الأمم جدارة لقيادة الركب الاسلامي.

أما أن تظهر عروبة تحاول أن تطرد الاسلام من حياتها، وتحاول أن تلغي جميع الفواصل العقيدية والشريعية في حياة العرب وتقضي عليها وتضع بدلها الفلسفات والايديولوجيات الغربية، هذه في إعتقادي ليست عروبة لأنها ليست في خدمة العرب ولا المسلمين، بل استقراء حياة قرن كامل من الزمان من يوم أن ظهر هذا الاتجاه يثبت لنا أنه لم يوجد إلا لتمزيق العرب وإبعادهم عن مصدر قوتهم وجهادهم وحضارتهم وأصالة ذاتهم. والدراسات التي ظهرت تثبت تماما أن هذه العروبة العلمانية التي تريد أن تجرد نفسها من الاسلام وتبعده عن حياة الأمة العربية من حيث هي رائدة ومكلفة بحمل رسالته، هذه العروبة هي عروبة الجامعة الأمريكية في بيروت، عروبة الكتاب النصارى الذين دعوا إليها منذ القرن التاسع عشر.

فإذا، الاتجاه الذي يدعو إلى عروبة تتجرد من الاسلام اتجاه مشبوه، وعند التحقيق والتدقيق نجد أنه صادر عن مؤسسات ثقافية نصرانية غربية معروفة، وإلا كيف نفسر أن يكون جميع منظري القومية العربية العلمانية الحديثة هم من النصارى؟. هذا يحتاج إلى تفسير، وكما بينت في كتابي «المذهبية الاسلامية»(4)، هذه العروبة في الحقيقة هي التي صنعت المأساة للأمة العربية ومزقتها وضربت أبنائها بعضهم ببعض، إذ لما أبعدت عنهم عقيدتهم وأخرجتهم خارج إطارها لم يجدوا شيئا يلتزمون به، فمزقتهم الايديولوجيات والمذهبيات، وأصبحنا نرى وضع الأمة العربية في أسوء وضع.

بينما العروبة إذا كانت تعني ذاتها وتعني رسالتها وتعني إسلامها، يمكن جدا أن تستعيد قوتها ووحدتها فتسير بذلك نحو مواطن ومواطىء متقدمة، فتنقذ ليس نفسها فقط، وإنما ستنقذ العالم الاسلامي أيضا. فأنا أشبه، وكثيرون يشبهون الأمة العربية بماكنة القطار، فإذا كانت قوية واستغلت بجودة استطاعت أن تجر جميع العربات، فالأمة العربية يوم أن أريد أن تفقد مكانتها وتبتعد عن ريادتها لمجموع الأمة الاسلامية فتصبح أمة ضعيفة ممزقة لا قيمة لها ولا هدف ولا عقيدة ولا مذهبية، منذ ذلك اليوم أصبحت تعيش في حالة مأساة وتمزق، بينما الاسلام أراد لها غير ذلك.

فالفكر الاسلامي الحديث لا يريد عروبة تنطلق من مؤسسات نصرانية بدعوى وجود أقليات في البلاد الاسلامية، ولا يمكنه أن يؤمن بعروبة اصطنعها الغرب، بل عندما ندرس تاريخ الجامعة العربية نجد أن الجامعة العربية أوجدها الانجليز في البلاد العربية، ورغم أن كثيرا من المخلصين بدءوا فيها وفرحوا لها، إلا أن تاريخ الجامعة ودراسة مؤسساتها من حيث غدت جامعة علمانية بكل معنى الكلمة لا علاقة لها بالاسلام يدل على أنها لم تستطيع أن تفعل شيئا سوى أنها مزقت الأمة العربية. والحق أن الدوائر الغربية كانت تخاف من نهضة عربية إسلامية تتوحد فيها الشعوب الاسلامية تحت راية واحدة، فأوجدوا لها قضية الجامعة من أجل تمويع قضاياها الجوهرية والمصيرية واستبدالها ببرقع خداع.

ولنا أن نتسائل ماذا فعلته الجامعة العربية وما موقعها من حياة العرب؟ ماذا قدمته لانقاذهم سياسيا وحضاريا وثقافيا؟ بالعكس، المؤسسات الثقافية في الجامعة العربية عن طريقها اليوم تنفذ الثقافة الاستعمارية الغربية إلى العالم العربي الاسلامي.

الفكر الاسلامي وهموم الأمة

■ ***الهدى : ننتقل إلى الكلام عن الفكر الاسلامي وهموم الأمة، فكيف يتصرف الفكر الاسلامي لحل مشاكل المجتمع الحالية؟ وما هو البديل الذي يقدمه في مواجهة الأطروحات الايديولوجية المعادية التي تتناول بالتفصيل هذه المشاكل وتتبناها؟***

■ **د. محسن :** في الحقيقة هذا السؤال ضخم له تشعبات كثيرة، فالفكر الاسلامي اليوم يواجه تحديات كبيرة كتلك التي ذكرناها سالفا والناتجة عن بقايا الاستعمار والايديولوجيات والتخلف والعقبات الداخلية التي تعيق الانطلاق العقلي الاسلامي ورواسب الثقافات الدخيلة، ومطلوب منه في نفس الوقت القيام بعملية حضارية تغييرية كبيرة. وفي اعتقادي أنه لن يستطيع القيام بذلك إلا إذا أعاد النظر في نفسه وفي موقعه، وذلك بنقل نفسه من تمجيد التاريخ إلى الاهتمام بالحاضر والمستقبل، ثم باسترجاع منهجه الاسلامي العقلاني الذي يحرر العقل المسلم من رواسب المجتمعات والثقافات الماضية غير الاسلامية، والذي يدخل العقل المسلم في المنهج الذي يقوم على السببية والغائية والنظرة الموضوعية والعلمية، هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فالفكر الاسلامي لن يستطيع أن يكون فكرا إيجابيا فعالا في المجتمع مؤثرا في التغيير الذي يشهده إلا إذا قام بعمليتين كبيرتين. ومن المؤسف أن الفكر الاسلامي لم يواصل عمله بنفس القوة التي كان يتحرك بها في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن إلى مشارف الخمسينات لما أصابه من عوائق كثيرة أعاقته عن الحركة ووضعته في مواقع ردود فعل وتشنجات حالت بينه وبين المواصلة الحضارية التي استأنفها.

العمليتين هما **أولا**: استيعاب الحضارة الغربية استيعاباً علمياً موضوعياً والدخول معها في حوار بناء يؤدي إلى أسلمة هذه الحضارة وعدم البعد عنها ورفضها كليا على أساس أنها حضارة منطلقة من إيديولوجيات مادية لها مصادر ثقافية غير الثقافة الاسلامية.

ثانيا: الفكر الاسلامي واجب عليه أن يقوم بعملية دراسية عميقة لمشاكل الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تعيشها الشعوب الاسلامية والتخطيط لها وصياغة ما يمكن أن نسميه بفكر منهجي مرحلي لمعالجة القضايا المعروضة فيه والتي تخص أوسع الجماهير المسلمة مع التحرر من الثقافة العامة والكلام العام والمقرارات العامة التي وحدها لا تستطيع أن تفعل شيئا إن لم تتحول إلى حياة وحركة وممارسة.

ثم لابد أن يتصف هذا التوجه إلى دراسة الحياة الاجتماعية بالوقوف دائما بجانب مشاكل الناس، بتبنيها، بالانحياز الكامل لجماهير المظلومين في شتى مجالات الحياة في العالم الاسلامي وبتحديد موقفه بدقة وحسم بدون عنف أمام مرتكزات الظلم في المجتمعات الاسلامية.

بلا هذه المحاولات يبقى الفكر الاسلامي منعزلا عن الجماهير، فاسحا المجال لايديولوجيات مادية أخرى لتحريك الناس، وهكذا تخسر الجماهير مصدر قوتها وعزتها وتبتعد عن المعركة الحقيقية في حياتها. وهذا المصدر هو الاسلام، والاسلاميون إن لم يقوموا بالمحاولات التي ذكرت ستخسر الأمة حياتها، لأن الأيام والسنوات أثبتت أن الايديولوجيات التي دخلت إلى بلادنا تحت شعارات براقة هي صياغة جديدة لمرتكزات الاستعمار الذي حكمنا عشرات السنين.

الفكر الاسلامي والصحوة الاسلامية

■ ***الهدى : هذا يجرنا إلى سؤال آخر بحكم أننا نتكلم عن هموم الأمة وكيفية معالجتها، ويتعلق باليقظة الاسلامية المعاصرة التي تعرفها الأمة الاسلامية اليوم لعد وحصر قضاياها وهمومها وإيجاد الحلول لمعالجتها، أو ما اصطلح على تسميته بالصحوة الاسلامية التي ساهم في دفع عجلتها وحركتها الفكر الاسلامي الحديث، فكيف ترون الترابط بين الفكر الاسلامي والصحوة الاسلامية وماهي معالم الفكر الضرورية لترشيد هذه الصحوة؟***

■ **د. محسن :** لاشك أن هذه اليقظة الاسلامية وهذا التحسن الاسلامي أو هذه الصحوة الاسلامية وإن كانت محدودة إلى الآن وفي بداياتها ويجب أن لا نبالغ في إعطاءها أكثر من حجمها، أقول لاشك أن هذه الصحوة الاسلامية نتجت عن محاولات الفكر الاسلامي عبر قرن من الزمان في إعادة الثقة إلى نفوس المسلمين بتاريخهم وإسلامهم وحضارتهم وتراثهم الثقافي، ولكن تبقى هذه الصحوة أو هذه اليقظة لا تجد طريقها إلى التنفيذ وإلى التمكن والتغلغل وإلى صياغة الأمة صياغة إسلامية ما لم يقم الفكر الاسلامي بالمهام التي شرحتها سابقا.

بدون ذلك تكون هذه الصحوة صحوة بدون منهج، صحوة بدون تخطيط، صحوة بدون دعوة شاملة قائمة على مرتكزات حضارية معارضة من الناحية العلمية والتقنية والفكرية والثقافية، صحوة تعتمد على العاطفة والشعارات، ولا تتحول إلى حياة تغييرية تغير من آلام الناس، من آلام الفقراء، من آلام المظلومين، تغير التأخر وتدفع الأمة إلى مواطن التقدم، وتنزل إلى بنيان ونسيج الحياة الاسلامية.

الفكر الاسلامي من خلال أوضاع التخلف في العالم الاسلامي عندما واجه الحضارة الغربية، فالمواجهة لم تكن متكافئة. ففي عالم متخلف ساقط لا يوجد تنظيم ولا منهج سليم للفكر، هناك تشتت وتمزق فكري ونفسي واجتماعي. ولذلك نجد أن الحضارة الغربية استطاعت أن تستوعب الحياة في العالم الاسلامي وتسيطر عليها وتدخل حتى إلى غرف النوم.

ماذا نفعل بالعواطف الفوقية؟ هي لا شك مرادة، ولكن هذه العواطف تبقى في إطار الشكوى والبكاء والعويل والعيش في الماضي إذا لم ترشد كما قلت، ولا يمكن أن ترشد الا بمنهج ينفذ إلى نسيج الحياة الاسلامية بحيث يطرد كل دخيل وطارىء يحاول أن يسيطر على خلية من خلاياه. وإن لم يقم الفكر الاسلامي بهذه العملية، ستبقى هذه الصحوة الاسلامية عائمة ومن يدري، لعلها تضمحل والعياذ بالله، لأن الناس بطبيعتهم ينظرون دائما إلى مشاكل حياتهم وإلى واقعهم، فإذا بقي الواقع هو هو، والمشاكل هي هي، فإذا سيفقدون الثقة في الصحوة الاسلامية والعياذ بالله، وليس بعيدا أن يفقدوا الثقة حتى في الفكر الاسلامي وفي الاسلام نفسه، وهذه كارثة.

ولكنني لي أمل ومتفائل بأن الفكر الاسلامي بدأ يستوعب هذا العصر، عصر التخطيط والعلم والمنهج، لأننا نقرأ كتابات ونسمع صيحات لمخلصين بدأوا يدركون الخطورة، خطورة وقف الفكر الاسلامي عند الشعارات والمظاهر الفوقية والمقررات العامة وتكرار واجترار أمجاد الماضي.

■ ***الهدى : إن الفكر الاسلامي الحديث حتى يستطيع أن يرشد الصحوة الاسلامية إلى الاتجاه الصحيح يجب أن يحمل في ذاته المقومات التي تساعده على التطور، لكننا نجده يفتقد إلى بعض هذه المقومات مثل عمليات النقد الذاتي...***

■ **د. محسن :** هذا قصدنا عندما نقول نحن نحتاج إلى تخطيط وعلم وموضوعية ومنهج للحركة والفكر، لا شك أن هذه الأمور كلها من معوقات انطلاقة الفكر الاسلامي. ومن الخطأ أن نعتقد أن الفكر الاسلامي هو الاسلام نفسه. كثير من الناس يعتقدون أن كل نقد لأي ناحية من نواحي الفكر الاسلامي هو نقد الاسلام فيخافون من الاثم والعدوان على الاسلام، بينما الفكر الاسلامي هو فكر المسلمين، وفكر المسلمين فكر متغير، أي فكر ممارسة وبالتالي فهو غير معصوم.

فاذا نحن يجب أن نؤمن بشيئين، أن يكون هذا الفكر متجددا دائما ومستوعبا لكل جديد بحيث يستطيع القيام بالتغيير، وأنه لا يمكنه أن يكون متجددا إذا لم يتعرض إلى المراجعة والتقويم والنقد، لأن التقويم والنقد هما اللذان يضمنان روح التجديد والاستمرارية في الفكر الاسلامي.

الفكر الاسلامي والاستفادة من العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة

■ ***الهدى: بخصوص التجديد، ذكرتم أنه لابد من فتح الحوار مع الحضارة الغربية، ولابد من الاستفادة من ايجابياتها، فهناك اليوم علوم انسانية واجتماعية حديثة بدأت تظهر في الساحة مثل الانتروبولوجيا والابستيمولوجيا والألسنية والبنيوية، وبدأنا نسمع عن مشاريع إعادة القراءة للتراث وللدين الاسلامي ككل، واستعمال هذه العلوم في دراسة الفكر الاسلامي. فإلى أي مدى يمكن أن تساهم هذه العلوم في دراسة الفكر الاسلامي؟***

■ **د. محسن:** لاشك أن هذه العلوم ظهرت في الغرب وفي إطار المنظومة

الاتجاه الذي يدعو إلى عروبة تتجرد من الاسلام اتجاه مشبوه. وعند التحقيق والتدقيق نجد أنه صادر عن مؤسسات ثقافية نصرانية معروفة، وإلا كيف نفسر أن يكون جميع منظري القومية العربية العلمانية الحديثة هم من النصارى؟.

الحضارية الغربية، وهي بالتالي تجسد مشاكلها وتطورها وقضاياها. ولكن أهل الغرب هم بشر ونحن بشر، توجد بيننا جسور مشتركة، هذه العلوم في الغرب عالجت مشاكل مجتمعات إنسانية، ونحن أيضا مجتمعات إنسانية، توجد بيننا قضايا مشتركة، وأعلام مشتركة، وآمال مشتركة، وخصائص انسانية مشتركة. فإذا أن نأتي ابتداء فنرفض تلك العلوم على أساس أنها علوم قادتها الايديولوجيات المادية نتيجة للتطور الذي حدث في الحضارة الغربية ونتيجة للتشنج الذي حصل في مكامن الصراع بين الكنيسة وغيرها من المؤسسات، نأتي نرفض هذه العلوم جملة وتفصيلا هذا خطأ كبير جدا في نظري.

أنا دعوتي مع الداعين إلى فتح الحوار مع الحضارة الغربية، قصدي منها هذا: أن العلوم الانسانية الغربية فيها حقائق سواء منها علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم النفس أو علم اللغة، أو نظرياتها من الالسنية والبنيوية وما بعد البنيوية، أو كل نظرية تظهر جديدة، لا نرفضها بدعوى كونها من الغرب أو بدعوى أن بعض المسلمين المتأثرين بالثقافة المادية الغربية يستعملونها إيديولوجيا ضد الاسلام، موقف الرفض التام **لهذه العلوم موقف غير سليم وغير علمي وغير حواري. بل نحتاج أن ندرس هذه العلوم من خلال اختصاصاتها.**

يعني هذا أن يكون عندنا علماء اجتماع مسلمون يدرسون الاجتماع الغربي ويدخلونه إلى الاسلام، كمثل إنسان كافر تدخله إلى الاسلام، فما الذي ينقص من قيمة فكره بعد أن تبعد عنه وساخة وقذارة الكفر وتصوغه صياغة إنسانية إسلامية جديدة وهو يحتفظ بكل قواه العقلية وذكائه وخصائصه؟... فكذلك علم الاجتماع، وكذلك علم النفس، وكذلك علم اللغة. أنا أتعامل مع علم اللغة الغربي كلغوي مسلم، ككائن حي أدرسه وأكشف فيه الثغرات، أنقده، أقبل منه، أطرح منه، ... وقد يسأل سائل فيقول: ألا خوف من هذه العملية على الاسلام؟ أقول لا، **لا خوف من العلم على الاسلام، ولا خوف من الحوار على الاسلام أبدا، لأن الاسلام هو الحق الذي لاريب فيه، ولا شك أن كل ما يخالف الاسلام ممكن أن نكتشفه في ذلك «العلم» ونصحح بالتالي موازينه.**

والحقيقة أن هذه العلوم الغربية تحتاج إلى عقل مسلم لكي يعيد النظر فيها، الغربيون أنفسهم لا يستطيعون إعادة صياغتها لأنهم ماشون في نفس المنظومة والعقلية التي تمشي فيها هذه العلوم، لن يستطيعوا كشف أخطائهم لغياب الميزان الشمولي الذي ينظر إلى القضية بأكملها فيبرز ثغراتها ويكتشف فيها عدم االترابط.

■ ***الهدى: أنتم إذا مع كون الدارس والمفكر الاسلامي عليه أن يتقن إلى جانب اللغة العربية، إحدى أو عددا من اللغات الأجنبية الحية.***

■ **د. محسن:** لا شك، من النقص أن لا يتقن المفكر الاسلامي المختص لغة أجنبية عالمية يقرأ بها. فمن غير المعقول أن العالم الاجتماعي المسلم لا يعرف اللغة الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية. ذلك أن علم الاجتماع علم غربي بمفهومه الحديث، فكيف يستطيع أن يُدخل عذا العلم إلى الاسلام وهو لا يعرف لغة هذا العلم؟ وكيف

نحن اليوم لا بد أن نقف من الحضارة الغربية موقف الدراسة والتدقيق والتحقيق والاستفادة والمراجعة والحوار. ذلك أنها ليست كلها فسادا، ولا كلها كفرا، ولا كلها انحرافا، ولا كلها شرا،

يقرأه ويقرأ تفاصيله ويحسن الحوار معه دون علم جيد بلغته؟. من المؤسف أن كثيرا من علماء الاسلام المعاصرين لا يتقنون اللغات الأجنبية، ولذلك فنحن لم نستطع بعد أن نستفيد من العلوم الانسانية الغربية الفائدة المرجوة وندرسها دراسة تكون مقدمة لادخالها إلى الاسلام، فنفيد بذلك أنفسنا وغيرنا.

أنا أضرب لك مثلا، لما نقرأ كتاب «الدين» للدكتور عبد الله دراز رحمه الله، فاننا نجد أنه قام كفرد بعملية ضخمة في مسألة موقع الدين في علم الاجتماع الحديث، فمعرفته للغة الفرنسية لدراسته بفرنسا مكنته من معرفة النظريات الاجتماعية الفرنسية، فتعامل معها تعاملا مباشرا ونقدها نقدا علميا منهجيا موضوعيا قويا، بحيث لو ترجم كتابه

يواجه الفكر الاسلامي اليوم تحديات كبيرة ناتجة عن بقايا الاستعمار والايديولوجيات والتخلف والعقابات الداخلية ورواسب الثقافات الدخيلة التي تعيق الانطلاق العقلي الاسلامي، ومطلوب منه في نفس الوقت القيام بعملية حضارية تغييرية كبيرة. ولن يستطيع القيام بذلك إلا إذا أعاد النظر في نفسه وفي موقعه، وذلك بنقل نفسه من تمجيد التاريخ إلى الاهتمام بالحاضر والمستقبل، ثم باسترجاع منهجه الاسلامي العقلاني الذي يحرز العقل المسلم من رواسب المجتمعات والثقافات الماضية غير الاسلامية، والذي يدخل العقل المسلم في المنهج القائم على السببية والنظرة الموضوعية العلمية.

هذا إلى اللغات الأوروبية، فمن المؤكد أن كثيرا من علماء الاجتماع الأوروبيين سيعيدوا النظر في مواقفهم ومواقعهم، وسيستفيدوا من نقد الدكتور دراز للنظريات الاجتماعية التي فسرت الدين في العالم المعاصر.

دور الجامعات في تطوير الفكر الاسلامي

■ **الهدى:** ***ينقلنا هذا الحديث إلى الكلام عن المسرح الذي يتجلى فيه الفكر الاسلامي في شكله الأكادمي وهو الجامعة، فهنالك عديد من الجامعات الاسلامية في العالم الاسلامي لا تفتح المجال لهذه العلوم، ولا تدرس اللغات الأجنبية، فكيف ترون الجامعة بشكلها الحالي وما ينبغي أن تكون عليه لتقوم بدورها في تحريك الفكر الاسلامي وتطويره.***

■ **د. محسن:** ما يلاحظ هو أن جامعاتنا إلى الآن، الاسلامية منها والعلمانية، أخفقت إخفاقا واضحا في هذه العملية الحضارية.

*** أولا:** الجامعات العلمانية هي نسخة مكررة من الجامعات الغربية، وهي بالتالي تجتر العلوم الانسانية الغربية في أقسامها من حيث العموم كما هي مقررة في الغرب. ومن هنا فإن قسم الفلسفة في أي جامعة علمانية بعالمنا هو قسم الفلسفة في أي جامعة غربية، وقسم علم الاجتماع هو كذلك شبيه بمثيله في الجامعة الغربية، وهكذا...

فنحن في ظل أزمة ثقافتنا واحتكاكنا بالغرب وتأثير الاستعمار والمؤسسات الاستعمارية وتأثير التبشير ومناهجه، فتحنا جامعات علمانية كمظهر من مظاهر الحياة الغربية الجديدة، هذه الجامعات إلى الآن لم تفعل شيئا في هذا المجال، وإنما هي في معظمها نقالة فقط، قد تجد هنا أستاذاً أو تجد هناك كتاباً فيه نوع من الحركة ونوع من الفكر ونوع من النقد، ولكنه قليل بالنسبة إلى ما يشكله الانصياع إلى التيار الغربي في جامعاتنا.

*** ثانيا:** أما بخصوص جامعاتنا الاسلامية فمن المؤسف القول بإن مناهجها أقرب أن تكون مناهج تراثية تقليدية ما دخلت في العصر الحاضر بعدا! نعم هنالك محاولات وهنالك بعض الدروس وهنالك بعض الأساتذة يحاولون من خلال ما يكتبون تطوير هذه المناهج، لكن هذا ليس كافيا لأن التيار العام الذي يحكم الجامعات الاسلامية هو تيار تقليدي أيضا، فهي تجتر الثقافة الاسلامية الماضية والفكر الاسلامي الماضي من دون نقد ومن دون إضافة ومن دون تجديد. ثم هذه الجامعات عليها واجب كبير لم تقم به إلى الآن، وهذا الواجب هو الدخول في الأصل الحضاري الجديد والقيام بعملية الحوار عن طريق معرفة اللغات الأجنبية وعن طريق صياغة المناهج الجديدة وعن طريق نقل هذه الجامعات من الماضي إلى الحاضر والمستقبل.

نعم، توجد محاولات، لكنها فردية في بعض الأقسام وفي بعض الجامعات، سواء الجامعات العلمانية أو الاسلامية، يمكن أن تكون بداية تتوسع حلقاتها في المستقبل، وهذا أمر حتمي، لأن الأمة الاسلامية لن تضيع حقيقتها، هذا أمر طبيعي، لابد أن ظروف الحياة ستلجأ الجامعات الاسلامية والعلمانية في عالمنا الاسلامي إلى المشي في طريق إعادة النظر في مناهجها و أهدافها. وهناك أمر مهم: يجب أن نذوِّب هذه الفوارق بين الجامعات الاسلامية والجامعات العلمانية فتكون في المستقبل جامعة موحدة شمولية تمثل الاسلام كنظام للحياة سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الانسانية، فلا تبقى بذلك هذه الفوارق مثل علوم إسلامية علوم إنسانية كليات إسلامية، كليات علمانية، ... وإنما يعود المنهج الاسلامي ليصوغ حياتنا من خلال هذه الجامعات مستفيدين من عصر الحوار وعصر الدخول في الحاضر الحضاري حاضرا ومستقبلا.

■ **الهدى:** ***هذا يقتضي وجود مشروع متكامل لايجاد الجامعة المرجوة ووجود مشروع متكامل كذلك لتجديد الفكر الاسلامي...***

د. محسن: تجديد الفكر الاسلامي في الحقيقة بكل أبعاده لن يتم إلا بعد أن تغير جامعاتنا الاسلامية والعلمانية توجهاتها وأهدافها ومناهجها، فالآن جامعاتنا على الأكثر تخرج أفواجا من الموظفين، فهي لا تخرج المفكرين والمجتهدين ولا الفلاسفة إلا في النادر في الوقت الذي كانت جامعاتنا سابقا في عصور الحضارة الزاهرة تخرج المفكرين، الفلاسفة، العلماء الكبار، المخترعين. ولن تستطيع جامعاتنا أن تنتقل من دور التقليد

والاجترار التقليدي .وإعادة المعلومات الغربية إلى دور الابداع إلا إذا غيرت أهدافها ومناهجها وغيرت واقعها وآمنت بأن الحضارة لم تقم إلا على أساس مفاصل حضارية ومرتكزات حضارية، فالابداع الحضاري لا يقوم به العوام وإنما يقوم به المختصون في شتى مجالات العلوم، وهذه من مهمة الجامعات، . . .

ستبقى ثقافتنا ثقافة عامة جماهيرية جرائدية ما لم تتغير طبيعة هذه المؤسسات حتى تنتقل فتحدث هزة إبداعية في الأمة عن طريق إيجاد مفاصل حضارية التي يترعرع فيها الابداع، مفاصل الهندسة، مفصل الطب، مفصل علم الاجتماع، علم الاقتصاد، . . . وتخريج المتخصصين والعلماء والمبدعين.

ونحن اليوم عندما ننظر إلى الحضارة الغربية، نجد أنها لا تُسيَّر من طرف الانسان العادي في الغرب، الحضارة الغربية والتكنولوجيا الغربية يُمشِّيها العلماء والمبدعون، وهؤلاء الخبراء والمبدعون تخرجوا من مراكز الثقافة العليا في الجامعات، ولذلك المختصون في الغرب يعتبرون عملة نادرة.

دفاعا عن غارودي

■ ***الهدى : ذكرتم في حديثكم منذ قليل زيارة غارودي للقاهرة في أواخر الستينات، والمعروف أن غارودي استقبل يومها لماركسيته من طرف عديد من المثقفين المصريين والعرب بحماس شديد وترحيب كبير، ثم نحن اليوم نشاهد ظاهرة اتهام غارودي بالجهل بالاسلام وتاريخ الأمة الاسلامية منذ أن أعلن إسلامه، والسعي الحثيث من طرف عدد كبير من مؤيديه البارحة إلى سحب كرسي الثقافة من تحته اليوم، فما رأيكم؟***

■ **د. محسن :** في الحقيقة غارودي مفكر باحث عن الحقيقة، اكتشف الاسلام وأسلم وبين سبب إسلامه في مسألتين: مسألة أنه وجد الحضارة الغربية وقد أخفقت إخفاقا شديدا في قيادة التنمية في العالم، بحيث أوقفتها أمام باب مسدود، ولما درس إيديولوجياتها وجد أنها مادية النظرة ديماغوجيا، جامدة عقائديا، استهلكت نفسها بنفسها ولم تعد لها قيمة في الحياة الحاضرة، ولا يأمل فيها الخير. ثم درس الاسلام فوجد بأن الاسلام فيه توازن وتكامل ومخطط واضح للتنمية في الحياة من الناحية الروحية والعقلية والبدنية ومن غيرها من النواحي.

فلما اكتشف الخيط الرابط في حياته أسلم وآمن، **ولم يدَّعي بأنه فقيه، ولا ادَّعى بأنه مفكر إسلامي، ولا ادَّعى بأنه مثقف إسلاميا أو أنه آت بشيء جديد.** فالمواقف التشنجية لبعض المسلمين الذين تمركسوا هي في الحقيقة مواقف ردود فعل وليست مواقف منهج، وليست مواقف إنصاف ولا مواقف دراسة. ثم هم من ناحية أخرى شعروا بهزيمة داخلية أمام الجيل والتاريخ حين قدِمَ مفكر فيلسوف غربي فاكتشف الاسلام. وجدوا أنفسهم في الواقع يعادونه ولابد إذا أن يقوموا بعملية إعادة الثقة إلى أنفسهم أمام الجميع بتحطيم شخصية غارودي على أساس أنه لا يفهم الاسلام وليس متمرسا في الفكر الاسلامي.

والحال أن هذه المشكلة مصطنعة إذ أن غارودي لم يدعي بأنه مفكر إسلامي، ولا أنه مثقف إسلامي، ولا أحد من المسلمين والمفكرين قال نحن لا بد أن نتتلمذ على يد غارودي، إنما فقط غارودي غدا رمزا دالا على مأساة الحضارة الغربية، وشاهدا على إخفاق هذه الحضارة في اسعاد الانسان. وإذا لم يكن غارودي شاهدا وهو من أكابر مثقفي الغرب ومن أكابر مثقفي الغرب فمن يكون يا ترى شاهدا؟ فأنا وأنتم وأي إنسان آخر لما نستشهد بغارودي نستشهد به في موقعه الحقيقي كشاهد إدانة للحضارة الغربية، لا كدارس وعالم للاسلام. الماركسيون قلبوا القضية لأنهم انطلقوا من هذه الحضارة، وغارودي يدينها. فإذا لا بد أن يدافعوا على أنفسهم.

■ ***الهدى : الذي اعتمد عليه هؤلاء هو كون غارودي دُعي في مناسبات ولقاءات ثقافية ليلقي محاضرات حول الاسلام، والظاهر أنه أتى ليلقي محاضرات حول انهيار الحضارة الغربية . . .***

■ **د. محسن :** هذا مجال اختصاصه، كل المحاضرات التي قرأتها لغارودي يريد بها أن ينبه المسلمين إلى أن لا يكونوا عبيدا للحضارة الغربية يتخذوها مثالا يتبعونه في كل شيء. يقول أنا شاهد مررت بتجربة أقدم تجربتي إليكم، فنحن في الغرب هذه أوضاعنا، أنتم مخطئون عندما تعتقدون أن الحضارة الغربية هي مثال للفكر ومثال للايديولوجيا ومثال للحضارة. هذا خطأ، إسلامكم فيه فضائل كثيرة ومواطن قوة عديدة، وجدير بكم أن تتخذوا منها منطلقا

من الخطإ أن نعتقد أن الفكر الاسلامي هو الاسلام نفسه. فكثير من الناس يعتقدون أن كل نقد لأي ناحية من نواحي الفكر الاسلامي هو نقد للاسلام، فيخافون من الاثم والعدوان على الاسلام، بينما الفكر الاسلامي هو فكر المسلمين، وفكر المسلمين فكر متغير، أي فكر ممارسة، وبالتالي فهو غير معصوم.

لاعادة النظر في الحضارة الغربية وإيقافها على أرجلها. فهو يقول بأن المسلم هو المرشح لهذه القضية، ويقول ذلك أمام أولئك الذين يريدون أن يفرغوا المجتمع الاسلامي من الاسلام من حيث هو وحي إلاهي أولا، ومن حيث هو ثقافة وفكر وتراث وممارسة ثانيا.

غارودي يدين الحضارة الغربية، وأعدائه ينطلقون منها ويريدون أن تكون بديلا للاسلام، فإذا كيف يرضون بغارودي

وكيف يرتضون منهجه؟ ونحن لا نقول أن غارودي بين عشية وضحاها فهم الاسلام وفهم الفكر الاسلامي وتطوره ومنهجه. بل هو رجل دخل الاسلام واستفاد منه المسلمون في مجال اختصاصه. وإذ أصبح مسلما فله الحق في أن يفهم الاسلام ـ كما لنا أيضا ـ في إطار أصوله وقواعده. أحدهم يقول أنه لا يتقن العربية. طيب، هل هو شرط أساسي لمسلم مفكر أن يعرف اللغة العربية لفهم الاسلام؟ هناك مفكرون إسلاميون كثيرون لم يكونوا يعرفون اللغة العربية. أكبر مفكر إسلامي تركي في العصر الحاضر، وهو الدكتور نجيب فاضل، ما كان يعرف اللغة العربية أبداً عدا قراءته للقرآن، ولا قرأ كتابا باللغة العربية! لماذا؟ لأن مبادىء الاسلام عبر أربعة عشر قرن قد شرحت ودونت وفسرت باللغات الاسلامية الأخرى. صحيح لو أن غارودي كان يعرف اللغة العربية لكان أرسخ قدماً في الاسلام.

خاتمة الحوار

■ ***الهدى : نختم كلامنا برأيكم حول الثقافة الاسلامية بالمغرب كما عشتموها خلال الثلاث سنوات الماضية، فكيف ترون مستقبلها وآفاقها؟***

د. محسن : والله بكل صراحة أقول: إن ظروف المغرب التي مر بها عبر نصف قرن من سيطرة الاستعمار وعزلة المغرب عن العالم الاسلامي والعربي ومحاولة الاستعمار في طمس معالم الثقافة الاسلامية في هذا البلد من جهة، وعزلة العلماء التقليديين بمناهجم التقليدية عن الحياة، عن الدخول في العالم المعاصر من جهة أخرى، قد ولّد فراغا فكريا إسلاميا في رأيي بالمغرب.

ولكن لا شك بعد أن زال كابوس الاستعمار في ربع القرن الأخير وبعد أن اتصل الفكر الاسلامي في المغرب بالعالم الاسلامي من جديد، بدأ الفكر الاسلامي في المغرب يتحرك ويفكر ويقرأ ويراجع ويتسائل عن موقعه. وقد أحسست في خلال هذه السنوات، أنه هنالك توجه جيد عند الجيل الاسلامي المعاصر نحو معالجة الأمر، وسد الثغرة والاستفادة من كل جديد يظهر في الفكر الاسلامي في أي موطن في العالم الاسلامي، ثم هناك محاولة كثير من المخلصين في فتح مجالات جديدة كشعب الدراسات الاسلامية مثلا التي بمختلف أقسامها من المؤمل أن تشترك اشتراكا إبداعيا إن شاء الله في تعميق مفاهيم الناس للاسلام ودفع المغرب إلى مكانه الطبيعي في حركة الثقافة الاسلامية ليستمر عطائه الحضاري كما يشهد بذلك تاريخه.

فبمجرد نزوح الاستعمار عن المغرب، نشط الفكر الاسلامي به وبدأ المغاربة ينظرون إلى الاسلام نظرة جديدة ويدخلون أنفسهم في تيار الحركة الاسلامية الحاضرة، لأن الأصالة الاسلامية في المغرب قوية يمثلها تاريخ من الكفاح والنضال والعلم، واعتقد أن شباب المغرب سيساهمون قطعا في دفع عجلة الفكر الاسلامي في هذا البلد، لا سيما الموقع الممتاز للمغرب القريب من أوروبا ومعرفة كثير من أبنائه للغات الأجنبية، وهذا سيجعل الفكر الاسلامي من حيث العموم مستفيدا من الابداع الاسلامي في المغرب علاوة على المشاركة المثمرة في تجديد الحركة الاسلامية المعاصرة، وهذا أملي ورجاءي من الجيل الحديث في هذا البلد المسلم الطيب.

■ ***الهدى : شكرا لدكتورنا على هذه الكلمات الطيبة... هناك استطراد بسيط وهو: بحكم أن مجلة «الهدى» هي منبر لتطوير الثقافة الاسلامية والفكر الاسلامي، ونظرا لاطلاعكم عليها من خلال الاعداد التي صدرت وقت وجودكم ببلدكم الثاني المغرب، نود أن تمدونا بنقدكم ونصائحكم حول ما نشر فيها من أبحاث ودراسات،... هذا الحديث قد يكون قابلا للنشر أو غير...***

■ **د. محسن :** والله فلينشر، هذه شهادة،... أنا في الحقيقة لم أطلع على مجلة «الهدى» عندما جئت إلى المغرب اطلاعا جيدا بحيث قرأتها من الغلاف إلى الغلاف إلا في العددين الأخيرين، فوجدت أن المقالات المنشورة فيها جادة، كما أن المجلة تحاول أن تعمق القضايا المطروحة وتقوم بدراسات وتلخيصات وحوار حول أهم قضايا عالمنا الاسلامي المعاصر، أي أن المجلة الذي لاحظت فيها أنها تمتاز بالأصالة والجدد وأرجو أن تمشي على هذا الطريق وتوسع وتعمق في منهجها، وتتبع وتؤكد المنهجية والموضوعية في عرض القضايا مع التمسك بالحوار البناء، وتبتعد عن التشنج والانفعالية كما هي الحالة في بعض المجلات الاسلامية مع الأسف الشديد.

فمجلة «الهدى» أرجو لها دوام الاضطراد، وأتوقع بأن أقرأ أعدادها في المستقبل وأنا في العراق، وأفرح لاضطراد التقدم فيها، آملا أن تكون مجلة تجتاز حدود المغرب إلى البلاد الاسلامية الأخرى فيكون لها موضوع قدم فكري راسخ بين المجلات الاسلامية الأصيلة في العالم الاسلامي.

■ ***الهدى : نشكركم على الحوار وعلى نصائحكم الغالية ونتمنى لكم عودة مباركة إلى العراق على أمل أن نراكم مرة أخرى بالمغرب في المستقبل القريب إن شاء الله، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.***

---

(1) ـ رواه أبو داوود في سننه، والحاكم في مستدركه، والبيهقي في معرفة السنن والآثار، والخطيب في التاريخ وغيرهم...

(2) ـ الدكتور محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1983، ص. 212.

(3) ـ الاستشراق ـ إدوارد سعيد، مؤسسة الأبحاث العربية، ترجمة كمال أبوديب، الطبعة الأولى 1981.

(4) ـ المذهبية الاسلامية والتغيير الحضاري ـ د. محسن عبد الحميد، كتاب «الأمة»، عدد 6، جمادى الآخرة 1404هـ.

لـمـاذا محمد أركـون ؟

وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه وفكره (الفصل الثانى)

الأستاذ محمد بريش

قد يتساءل القارىء، بعد أن اطلع على محمد أركون وفكره (أنظر العدد السابق من المجلة)، وتبين له أنه كان وما يزال يتحرك على الساحة الثقافية العربية من الواجهة الغربية منذ بداية الستينات، لماذا الاهتمام بهذا المفكر اليوم بعد أن أغفلنا فكره ونتاجه كل هذه المدة؟ بل حتى رأيه في القرآن الكريم ووجهة نظره في كيفية تناوله وإعادة قراءته ليست وليدة الساعة، فقد تجلى كل ذلك حين نشر مقدمته لترجمة معاني القرآن لكازيميرسكي بالفرنسية سنة 1970، فلماذا السكوت عنه ستة عشر عاما بأتمها؟ . . .

والقارىء مصيب ومحق في تساؤله، فنادراً ما تهتم الثقافة الاسلامية بالانتاج الغربي سواء من المستشرقين أو من المثقفين العرب والمسلمين الكاتبين بلغة الغرب، ولا تكاد تعير بالاً لذلك الانتاج وأولئك المنتجين حتى يذيع صيتهم وتعلو مكانتهم سواء منهم المؤيدون للاسلام أو المعارضون له، وهي ظاهرة مازال يعاني منها الفكر الاسلامي المعاصر الذي يفتقر - والخير يقل ولا ينقطع - إلى رواد فكر مطلع ومتفتح على إنتاج الفكر الغربي أو المستغرب، خاصة منه المتعلق بالاسلام والدراسات الاسلامية. والصراحة تقتضي أن نعترف أن الفكر الاسلامي المعاصر لا زال ينقصه العديد من أمثال مالك بن نبي رحمه الله، والدكتور عبد الله دراز رحمه الله وغيرهما ممن أحسن الحوار والاقتباس في تعامله مع الحضارة الغربية وكرس الجهود داخل ثقافة تلك الحضارة وخارجها للتعريف بالدعوة الاسلامية.

إلا أننا لا ينبغي أن نبالغ في اللوم على تجاهل أو انشغال الاسلاميين عن هذا النوع من الانتاج، فهناك أكثر من واجهة يحارب فيها الفكر الاسلامي، وهناك أكثر من قضية تشغل أصحاب الدعوة الاسلامية، ثم إن الاهتمام بذلك الصنف من المفكرين أو المستشرقين قد يكون نوعا من الاشهار لهم ولمؤلفاتهم ما داموا لا يشكلون خطرا جليا على مسيرة الركب الاسلامي وانتشار الملة المحمدية.

وبذلك، فاهتمامنا بأركون يأتي من رغبتنا في فتح الباب على ما ينتج وينشر بالغرب من ثقافة الاسلام والشعوب الاسلامية موضوعها، ومن كون أركون شئنا أم أبينا أصبح ذائع الصيت عند عديد من طلاب وأساتذة الجامعات العربية «العلمانية»، ومعتمدا عند عدد من مثقفي اليسار العربي والمؤسسات الاستشراقية. وسنبين فيما يلي دوافع رغبتنا هذه والأسباب التي كانت وراء تكوينها.

الدافع الأول
مشاركته في إعداد الخطة الشاملة للثقافة العربية

لعل أهم الدوافع التي كونت رغبتنا في الاهتمام بمحمد أركون هو مشاركته بحظ وافر في **مشروع التخطيط الشامل للثقافة العربية الذي تشرف عليه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية**(1). فقد كلف أركون هو ومجموعة من المفكرين والمثقفين العرب في إطار التخطيط للثقافة العربية(2) بإعداد برنامج شامل لاحياء علوم الدين وتجديد الفكر الاسلامي. يقول أركون في هذا الصدد:

«إن مسؤولية المفكر المسلم عظيمة بقدر ما عظم شأن الدين عندنا في السنوات الأخيرة خاصة، وعليه أن يصمد أمام الاندفاعات الايديولوجية وطلب التشريفات والسلطات حتى يتمكن من إحداث فكر إيجابي منقد من الانحرافات العقلية والروحية. وقد كونت أخيرا في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، «لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية». وسأتشرف في الأسبوع المقبل بتقديم برنامج كامل لاحياء علوم الدين\وتجديد الفكر الاسلامي. وألحت في هذا البرنامج على

ضرورة إعادة القراءة لتاريخ الاسلام والتراث العربي، اعتمادا على أصولية ومناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث وإبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطا والتزاما بالفكر العلمي المعاصر» (3).

ومهمة كمهمة إحياء علوم الدين وتجديد الفكر الاسلامي ينبغي أن يتصدى لها ويشارك في إنجازها مفكرون إسلاميون معروفون بغيرتهم الدينية وصدق نيتهم ومطابقة أقوالهم لأفعالهم وصواب اجتهاداتهم في إزاحة الدخن عن الموروث الفقهي والثقافي للعصور الاسلامية الأولى. وإحياء علوم الدين يعني من وجهة نظر إسلامية الاقدام على ضخ الدم من جديد في جسد الأمة الاسلامية طبقا لشريعة دينها وسنة نبيها، والعمل على زرع الديناميكية في كل تحركات تلك الأمة فكريا وثقافيا، سياسيا واجتماعيا، تجنبا لكل «إحياء» يجعل من العلوم المزمع إحياؤها مومياء محنطة في متحف الثقافة البائدة، ويهوي بفكر الأمة في مكان سحيق.

ولا نرى أن شروط إحياء علوم الدين وتجديد فكره قد توفرت في أركون نظرا لما تحمله بعض مقالاته من قدح في الدين، ولكون عملية الاحياء بالنسبة له تقتضي علمنة المجتمع وتخليصه من الايديولوجيات الدينية والأفكار الأسطورية والتصورات «المخيالية» التي صنعها الدين في ذلك المجتمع. فحسب مقالات الدكتور محمد أركون فإن إحياء علوم الدين عملية تقتضي إعادة القراءة لكل النصوص الدينية من كتاب وسنة مضافا إليها جميع التراث الديني والثقافي للأمة العربية الاسلامية، ودراسة الدين الاسلامي تبعا لذلك كظاهرة من الظواهر الدينية التي لا تختلف عن ظواهر باقي الديانات كاليهودية والمسيحية.

والفصل الثالث من هذا البحث، والمعنون «**ماذا يريد محمد أركون؟**» يحتوي على النص الكامل للورقة التي قدمها محمد أركون للجنة المكلفة بالتخطيط الشامل للثقافة العربية كما يوحي بذلك مضمونها وإن نشرت كبحث مستقل دون أدنى إشارة إلى الباعث على تحريرها. كما أن الفقرات المقتبسة من مختلف كتبه ومقالاته موضوع الفصل الرابع ستمكننا من الاحاطة بمشروع الاحياء لعلوم الدين المقترح من طرف أركون وكيفية تطبيقه.

مهمة كمهمة إحياء علوم الدين وتجديد الفكر الاسلامي ينبغي أن يتصدى لها ويشارك في إنجازها مفكرون إسلاميون، معروفون بغيرتهم الدينية، وصدق نيتهم، ومطابقة أقوالهم لأفعالهم، وصواب اجتهاداتهم في إزاحة الدخن عن الموروث الفقهي والثقافي للعصور الاسلامية الأولى. وإحياء علوم الدين يعني من وجهة نظر إسلامية الاقدام على ضخ الدم من جديد في جسد الأمة الاسلامية طبقا لشريعة دينها وسنة نبيها، والعمل على زرع الديناميكية في كل تحركات تلك الأمة فكريا وثقافيا، سياسيا واجتماعيا، تجنبا لكل «إحياء» يجعل من العلوم المزمع إحياؤها مومياء محنّطة في متحف الثقافة البائدة، ويهوي بفكر الأمة في مكان سحيق.

الدافع الثاني
تمثيله للأمة الاسلامية في المؤتمرات الثقافية بالغرب

الدافع الثاني الذي حثنا على الاهتمام بأركون والتعريف به كونه يشارك في عديد من المؤتمرات الغربية والدولية ممثلا للأمة الاسلامية ومقدما وجهة نظر باحث عربي متشبع بدراسة الدين الاسلامي ومؤمنا بتعاليمه السامية، وكمثال على اجتهاداته و«نضاله» في التعريف بالدين الاسلامي ومشاركته دوليا في دراسة الفكر الاسلامي، سنكتفي بعرض بعض الفقرات من إحدى محاضراته وتدخلاته أثناء مناقشتها تدل دلالة واضحة على نوعية ذلك الاجتهاد وصنف ذلك «النضال». فقد نظم **المجمع اليهودي الدولي** في سنة 1977 ما بين 27 و29 نوفنبر بباريس، أي أسبوعا بالضبط على زيارة الرئيس المصري الراحل **أنوار السادات** إلى القدس، الملتقى الثامن عشر للمثقفين اليهود الناطقين بالفرنسية حول موضوع «**الأمة الاسلامية**»، وكان من بين الأساتذة العرب المسلمين المشاركين أستاذنا الدكتور محمد أركون، وكان عنوان محاضرته «**الاسلام ومشاكل التنمية**».

ومن حسن حظنا أن المجمع اليهودي - فرع فرنسا، تحت رعاية المجمع اليهودي الدولي، قد قام بطبع مجموع محاضرات الملتقى مع المناقشات التي تلتها وأصدرها في كتاب عنوانه «**الأمة الاسلامية**»(4). ولقد جاء في كلمة الافتتاح تنويه ومدح في حق محمد أركون من طرف جان هالبيران المشرف على اللقاء بما نصه:

«... لا يمكنني، بعد ما شهده (مطار) اللد قبل أسبوع

بالضبط، ثم مدينة القدس(5)، أن أمتنع عن التفكير في تلك العبارة الصادرة عن حكيم من التلموذ الراهب شمعون بن نثانل، الذي قال: «إيزيهو حاحام؟ حارويه إتهانولد: من هو الحكيم؟ ذاك الذي يرى ما سيولّد المستقبل». **ولعلنا كنا في هذه الحالة من الوعي حين عزمنا ورأينا أنه بالامكان، بل من الضروري، الاتصال بمحمد أركون حينها دُعي معنا إلى بذل مجهود كبير لاكتشاف ما يمكن أن يُوحد أكثر مما يمكن أن يُبعد في بحث للانفتاح على الآخر، كيف ما كان، ضمن منظور تضامني غير قسري**»(6).

وليس عيبا أو حراما أن يشرح المسلم دينه وعقيدته لغير المسلمين يهودا كانوا أو نصارى أو علمانيين أو ملحدين أو غيرهم، بل من الواجب عليه توضيح رسالة الاسلام لغير المؤمنين به والانتقال إليهم من أجل ذلك إذا لمس فيهم رغبة حتى لا تكون فتنة في الأرض ويكون الدين لله. ولكن من المشترط في هذا المسلم الداعية أن يكون عالما بالاسلام، ملما بشريعته، عاملا به. ولنا أن نتسائل كيف شرح الدكتور محمد أركون الاسلامَ لمثقفي اليهود بفرنسا؟ وكيف أوضح مفهوم الأمة الاسلامية؟ وكيف عرض منهاجها وثقافتها ومشاكلها وآفاق مستقبلها؟ ذلك ما سنتمكن من استكشافه وتتبعه من خلال عرضه وأجوبته على أسئلة واستفسارات المتدخلين في اللقاء المذكور، مكتفين ببعض اللقطات:

أ ـ تعظيم من شأن اليهود

«إني لجد مسرور أن أكون بينكم لدرجة أني لا يمكنني أن لا أتأسف لكون بعض المثقفين اليهود الذائعي الصيت لم يشعروا بعد بالحاجة إلى إنشاء تيار من الرغبة داخل جماعتهم لمعرفة العالم الاسلامي. أني أجد أنه من تمام الضلال، **أن اليهود الذين يا ما أكثر ما قاموا به، ويا أكثر ما يقومون به للعيش داخل الشرق الأوسط**(7)، يستمرون في جهل مريح لهذه الجهة، لكيانها الثقافي الذي دخله بعمق، ومنذ قرون، الاسلامُ وحضارته، واللذان هما أشد ارتباطا بالعالم العربي وثقافته...»(8).

ب ـ تاريخ الأديان السماوية تاريخ أسطوري بما فيها الاسلام

«... هناك أيضا مهما يكن تلك القصة بين اليهود والعرب، والتي لها جذور عميقة الحساسية، والتي تجد كذلك صياغتها الأسطورية في افتراق أبناء إبراهيم: إسماعيل واسحاق. إنه أمر أساسي، لابد من طرد هذه الأسطورة وإعادة النظر فيها، والتفكير في مدلولها والكيفية التي تؤثر بها على الضمائر الجماعية والضمائر الشخصية. هناك تكمن المراجعة التي يلزمنا بها اليوم التقدم، المصاغ كتقدم فكري، في جميع مجالات الفكر. هذا هو الفهم الجديد للدين، عكسا للفهم التقليدي والتصرفات التقليدية التي أشرت إليها في المنظور الاسلامي وأيضا، اليوم كذلك، في المنظور اليهودي والمنظور المسيحي. لابد من قول ذلك بقوة: إذا أردنا فتح ميدان جديد لعمل تضامني، ومجهود فكري تكافلي، ليس هناك حسب رأيي، اتجاه غير تطبيق الفكرة التي تتعدى حدود كل الجماعات بإقصائها جميع الخطب الايديولوجية، من الكفاية الذاتية والاعجاب بالذات والتبرير الشرعي لمختلف إرادات القوة(9)، التي يشكل الاصطدام بها تاريخنا الماضي والحاضر، (والذي هو مجرد) تاريخ أسطوري مازال يحكمنا بخطورة إلى اليوم...»(10).

يقول أركون: «إن المحتويات العلمانية التقديرية للفكر الاسلامي التقليدي ستبقى في غير متناولنا ما دمنا نريد البقاء مرة أخرى متشبتين بإسلام لا يعدو أن يكون دينا، دينا يأمر ويسجن كليًا العالم أجمع»

ج ـ إلغاء الجهاد وإنكار تشريعه

«... لا ينبغي وضع كل شيء خبط عشواء على كاهل الدين، إننا نعرف أن جميع المجتمعات، لعدة قرون، استعملت لغة دينية للتعبير عن وقائع، هي في الحقيقة رجس وغير قانونية، والجهاد لفظ من هذه اللغة. لنكف عن الوضع على حساب الاسلام ذي الطموح الرباني، كجذب أو تجربة ميتافيزيقية مفتوحة على الحالة الانسانية. هذه المعطيات التي هي في الواقع حقائق غير دينية ومدنسة، الموجودة في كل المجتمعات...»(11).

د ـ عدم وجود تفسير ثابت للقرآن

«... ما كتبه الفقهاء في أي عصر (من عصور الاسلام)، لا يمكنه أن يلزم الاسلام بصفة نهائية(12)، إن جميع المسائل الفقهية هي مجموعة مشاكل متحركة (متطورة)، فإذا كان العالم الفقيه في ظروف ينبغي تحليلها، قد تمسك بموقف نظري عقائدي، فإن ذلك لا يلزم بالتالي جميع الأجيال المسلمة. إننا لا يمكننا اليوم قبول الاسلاميات الكلاسيكية التي تجمد الاسلام في تعاليم وتعلن: حذاري، السلطة الدينية قالت كذا، وبالتالي فهو كذلك، ولن يتغير. إن الاسلام دين حيوي... **لذلك فأنا أتسائل: من هي السلطة الاسلامية التي تستطيع تحديد المعنى لآية من القرآن؟ من الذي يتمكن من إقرار الصفة النهائية، ولكل المسلمين، لمعنى آية من القرآن؟ إن القرآن مفتوح، مفتوح للقراءة، مفتوح للتاريخانية**»(13).

هـ ـ الاسلام دين يأمر ويسجن كليا العالم أجمع، وهو أيضا مفتوح على العلمانية.

«... أريد أن أثير انتباهكم إلى فكرة راسخة هي: «كون الاسلام دين يمزج بقوة بين الدنيوي والروحي (الأخروي)، ونتيجة لذلك، فهو دين مغلق بصفة قطعية على كل فكر علماني وكل توجيه نحو العلمانية». **إن هذه الفكرة طرح جد بسيط للمشكلة(14)، بل هناك فعلا في الاسلام تجربة علمانية، والتي لم نسمها كذلك، ولكنها تطورت بارتباط مع تيار عقلاني وإنسي، والذي كان صداه هاما نسبيا في القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي) في العراق وفي إسبانيا على الخصوص... وهل نحتاج إلى الاشارة إلى ما يمثله الوعد العلماني لنتاج فيلسوف كابن رشد الذي أطلق العنان في أوروبا لتيار عقلاني تعرفون قوته وتدركون نتائجه من خلال النسبة المتجلات في الفرق الشديد الوضوح بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ إن المحتويات العلمانية التقديرية للفكر الاسلامي التقليدي ستبقى في غير متناولنا ما دمنا نريد البقاء مرة أخرى متشبثين بإسلامٍ لا يعدو أن يكون دينا، دينا يأمر ويسجن كليا العالم أجمع»**(15).

و ـ الاسلام فكرة كباقي الأفكار

«... الاســلام، موجـود في المجتمـع، شأنـه شأن المسيحية واليهـودية الموجودتان في المجتمع كذلك، ولابد من الاطلاع على ما يجري في المجتمع، **الاسلام ليس إلا تعبيرا كباقي التعابير الأخرى**، التي قلما درست أو لم تدرس بالمرة في مختلف المجتمعات الاسلامية، إلا أنـه لابـد من تمييز التصورات الدينية التي تتحكم فعليا في الضمائر الجماعية والحقائق المدنسة غير الدينية التي تحول هذه التصورات. إن عمل التفسير والتوضيح العلمي هو الذي جعل الفصل ـ غير التام، وهل سيتم فعلا؟ ـ ممكنا في الغرب بين المدنس والمقدس، بين الدنيوي والروحي، بين الديني والعلماني»(16).

لقـد عرضنـا بما فيه الكفاية نموذجا عن كيفية تمثيل الشعوب الاسلامية دوليا من طرف الدكتور محمد أركون في المناظرات الدولية والندوات العالمية، وقدمنا مثالا غنيا عن «دفاعه» المستميت عن القرآن والاسلام دينا وشريعة، ورأينا كيف أن أعضاء الفرع الفرنسي للمجمع اليهـودي الـدولي قد استـطاعـوا، بفضل أركون وسعة اطلاعه، أن يأخذوا نظرة شاملة عن الاسلام والعالم الاسلامي، فيها كل شيء إلا الاسـلام.... وقـد لاحظ القارىء أننا لم نناقش أركون في ما قاله وصرح به، ولا نظن أننا نحتاج إلى تعليق على ما أوردناه في الفقرات المقبسة من عرضه وتدخلاته، وغيرها كثير في كتبه ونصوص محاضراته، ولكن كما سبق القول منا في أول المقال، غايتنا من هذه الورقة التعريف بمحمـد أركون من خلال فكره ومقالاته وبعض أقوال المؤيدين له، وحسبنا الحرص على جمعها من مختلف الكتب والمجلات والدوريات، وتقديمها دون تزييف أو تمويه، وترجمة ما لم يترجم منها بكل أمانة علمية.

وإذا كان أركون قد قدم الاسلام تقديما مشوها، ولم يحتج لا هو ولا العرب الحاضرون على زيارة الرئيس السادات للقدس تضامنا مع الشعوب العربية والاسلامية التي أعربت عن استنكارها في الأسبوع نفسه الذي عقد فيه الملتقى، ولو من خلال كلمة أثناء عرضه يشجب فيهـا العـدوان الاسرائيلي على الأراضي العـربية الاسلامية والتنكيل بشعوبها، بدل الاشادة بأعمال اليهود للعيش في الشرق الأوسط، فإن جان هلبيران Jean Halperin رد على أركون مفندا قوله بإلغاء الماضي وتخطي حزازاته بتوحيد دراسة الديانات السماوية والتطرق لها من منظور واحد بدل أن يتفرد كل دين بإدعاء أنه الأمثل وأن أمته خير الأمم أو أن شعبه هو شعب الله المختار(17)، ومبرهنا على أنه متشبث بدينه وعقيدته كيهودي داعيا في كلمته الختامية الجميع إلى رفع الأكف إلى الله بالدعاء والصلاة حتى تنتقل الأفكار المقترحة في محاضرات وتدخلات الملتقى إلى عمل فعلي يربط بين الشعوب الاسلامية واليهودية، ومما جاء في هذا الرد، وبه ختم الملتقى:

«... *حقا عندما نكون فيما بيننا نحن اليهود، تسنح الفرصة لنا ليعيب بعضنا على البعض إعجابه وتلذذه بجلال وبهاء الماضي واطمئناننا أو بحثنا عن مشروعية لماضٍ ليس لنا منه*، ***كمخلوقات آدمية، أي قسط سوى الاخلاص له***. *لكن عودة الوعي التي نُطالَب بها توجد رغم كل شيء ـ ولو، بل خصوصا ـ إذا قرننا النظر إلى ما بعد الحاضر، نحو المستقبل، بما يتناسب مع ماضينا المشترك والخاص*. ***لقد تكلمتم عن ضخامة الماضي الذي يتعبكم أحيانا، والذي ترون أنه من اللازم أن نتخلص منه، إني أرى أنه بإمكاننا محاولة إيجاد نوع من المشروعية لهذا المـاضي في اكتشـاف ما يجعله بحق عظيم البهـاء ومحـافظا على ملائمته... لعله من واجبنا أن نضيف إلى رغبتنا في الحوار رغبة في الدعاء والصلاة حتى يمكن لما كنا نحسبه كالا مستحيلَ الانجاز أن يكون اختيارا حيويا لخير من نفكر فيهم جميعا نحن وأنتم»*** (18).

إن العلمانيـة تعتـبر ثورة عظمى في تاريـخ الفكر الانساني، إنها ـ يؤكد أركون ـ التفاتة للذهن للوصول إلى المعرفة، إنها شيء ثمين ودرس قويم بعيد عن ذلك الصراع السياسي البذيء بين *اللادينية والايديولوجيات الدينية*.

الدافع الثالث

التكثيف الاعلامي لفرضه كمجددِ القرن الحالي

الدافع الثالث الذي دعانا إلى الاهتمام بأركون هو الدعاية التي تخصه بها بعض الجرائد والمجلات العربية علاوة على المجلات الغربية والاستشراقية، وسعيها الحثيث لتقديم أركون كمفكر إسلامي مثالي أو إن شأت قل كمجددٍ للقرن الحالي. ونحن لا نعيب على بعض هذه المجلات تعريفها بفكر ومشروع أركون ونشرها لمقالاته ونصوص محاضراته، ولكن نعيب على أكثرها الاقدام على ذلك دون معرفتها للفكر الذي تنشره أو الاطلاع بتوسع على المشروع الذي تشيد به. فلقد اكتفى أصحابها غالبا إما بالترجمة الركيكة أو الحرفية لمقالات محمد أركون(19)، وإما بالاستجوابات السطحية التي يحاول من خلالها المحاوِر أن يتعالم أكثر من أن يناقش الضيف المحاوَر. وفيما يلي لائحة لمعظم المجلات العربية التي اهتمت أو تهتم وتساهم في نشر الفكر الأركوني:

● مجلة «**الثقافة الجديدة**» الصادرة بالمغرب، كان من آخر ما نشرت لأركون مقدمته لترجمة معاني القرآن للفرنسية التي قام بها المستشرق ببرشتاين كازيميرسكي سنة 1840 والتي عنونها المؤلف «كيف يقرأ القرآن» وعنونها المترجم «الوحي ـ الحقيقة ـ التاريخ نحو قراءة جديدة للقرآن». وقد أشاد المترجم حين تقديمه لمقال أركون بالنفع الذي سيعود به مشروع إعادة القراءة للقرآن على الفكر الاسلامي وثقافة المجتمعات الاسلامية، بل إن المجلة لم تكتف بترجمة ونشر نص يفترى فيه على كتاب الله جهلا به وكيدا له، ولم تقنعها الاشادة به وبمحتواه والدعاية له ولكاتبه، ولكن تجاوزت ذلك بادعائها على لسان المترجم أن مشروع أركون المقترح له ما يبرره من وجهة نظر إسلامية، وذلك حين قوله:

«*إن إعادة القراءة للقرآن بمنظور جديد، تندرج ضمن مراجعة التراث والتاريخ الاسلاميين وفق منهج معاصر مستمد من تقدم العلوم الانسانية.* ***وهذه القراءة لها ما يبررها سواء من الوجهة الاسلامية أو من الوجهة التاريخية***» (20).

وكما سيلاحظ القارىء في الفصل الرابع من هذا المقال، حيث سنورد بعض الفقرات من المقدمة المشار إليها، فإن أركون أبرق وأرعد، تحت ستار استعمال واستخدام العلوم الانسانية، ليوهم القارىء بأن القرآن الكريم ليس إلا جزءاً من التراث العربي الاسلامي بصفة خاصة، والتراث الانساني بصفة عامة. ومن ثم، فينبغي دراسته لا بكونه وحيا سماويا منزلا وقانونا ربانيا مرسلا، ولكن بكونه تراثا ثقافيا ساهمت في بلورته حضارةُ شعوب خلت، وفكر مجتمعات مضت، تراثا ناتجا عن صراعات ثقافية وفكرية وسياسية لتلك الشعوب والمجتمعات كتعبير عن خلاصة ونتيجة ذلك الصراع، وآذانٌ بانتقال الأمة من عصر الطوطمية والآلهة المتعددة إلى عصر التوحيد، وبهذا الشكل نكون قد ورثنا القرآن الكريم عن السلف كما ورثنا المعلقات والمقامات، يؤخذ منه ويرد، ويعارض وينقد. . . .

● مجلة «**الزمان المغربي**» الصادرة بالمغرب، نشرت في عددها الخاص عن «الدين والدولة» مقالا مترجما إلى العربية لمحمد أركون بعنوان «**مفهوم العقل في الاسلام**»، وهو عبارة عن ترجمة لنص صدر لأركون في «الدليل السنوي لافريقيا الشمالية» الصادر في سنة 1979، وأعاد نشره «مركز الأبحاث والدراسات عن مجتمعات البحر الأبيض المتوسط» سنة 1981. ورغم أن الترجمة كانت ركيكة بتتبعها خطى النص الفرنسي حرفيا، فإن المجلة لم تكلف نفسها الاشارة إلى مصدر النص الأصلي ولا وقت صدوره ونشره. وعززت رأيها حول ترجمة النص بالاشارات التالية:

«ـ يعالج الكاتب اشكالية وجود العقل وعلاقته بتعاليم الوحي عند مختلف مدارس الفكر الاسلامي ومن وجهة نظر مقارنة.

ـ كما يفرض هذا البحث نفسه لسببين:

★ الطابع الاستعجالي لتطبيق المناهج الجديدة على دراسة الاسلام من وجهة نظر التاريخ العام،

★ استناد الاسلام السياسي الحالي على مشروعية العقل الاسلامي الكلاسيكي.

ـ احتفاظ مرحلة التكوين بالامتياز التاريخي لاستيعابها نسق العمل التاريخي المنتج، مما يسبب للمؤرخ والانتروبولوجي مصاعب لا يمكن أن تترك التفكير العلمي والفلسفي محايدا»(21).

ويلاحظ تناقض المجلة مع نفسها حيث تشير في تقديمها وإشادتها بالنص المترجم لمحمد أركون أنها قامت بترجمته ونشره نظرا للطابع الاستعجالي لتطبيق المناهج الجديدة على دراسة الاسلام من وجهة نظر التاريخ العام، علما بأن أصل المقال صدر بالفرنسية منذ ما يقرب من خمس سنوات من نشره بالمجلة، أي منذ ولادة المجلة نفسها. فهل الاستعجال يقتضي إغفال نص يكتسي كل الأهمية التي تضفيها عليه المجلة هذه المدة الزمنية بأتمها أم أن إقبال الشباب على الدراسات الاسلامية دراسة وتطبيقا هو الداعي الأول والحافز الأكبر لهذا الاستعجال؟

والظاهر أن مترجم المقال لم يفهم الغاية المقصودة من بحث أركون حول مفهوم العقل في الاسلام، وإنما ردد في تقديمه ما قاله أركون نفسه، ولم يكلف نفسه تقديم الكاتب للقراء وتعريفهم لهم ما دام بحثه ذا أهمية بالغة. . .

أما موضوع المقال «**مفهوم العقل في الاسلام**» فهو في أغلب فقراته تقديم عقيم ومغلوط لكتاب «الرسالة» للامام محمد بن إدريس الشافعي (150 ـ 204هـ) تُتَجاذب فيه الكلمات ويلعب بها قصد البرهنة على أن البحث في الرسالة من شأنه أن يجلي كيف حصر الامام الشافعي في هذا المؤلف العقل الاسلامي ضمن منهجية استراتيجية لابطال التاريخية. يقول أركون في هذا الصدد:

«*لقد غزا الفكر الحديث البعد الميثي بواسطة تحليل البعد التاريخي، لهذا لم يعد بوسعه الاكتفاء بتميزه، على غرار الفكر الديني التقليدي، عبر التحققات التاريخانية لأحداث معزولة، جاعلا من الكتاب المنزل قانونا معياريا متعاليا مقبولا انطولوجيا غير قابل لأية مبادرة انسانية. وإذا بحثنا عند الشافعي عن مثل هذه المتميزات، سنقع بدون شك في مفارقة تاريخية غير محتملة.* ***إذ يتوجب علينا إعداد تقصياتنا اللاحقة بتبيين كيفية مساهمة مؤلف الرسالة في حصر العقل الاسلامي ضمن منهجية استراتيجية لابطال التاريخية***» (22).

ويصعب علينا في مجلة جامعة وغير متخصصة في الفكر الاسلامي الجمع بين التعريف بأركون ومناقشة أفكاره، وبذلك فإننا سنكتفي كما فعلنا سابقا بالاشارة إلى بعض الملاحظات مقتبسين من نصوص الفكر الأركوني ما يجلي لنا الوجه الآخر لصاحبه، ويظهر لنا ما خفي من أهدافه ومقاصده.

● مجلة «15 ـ 21» أو «**مجلة الفكر الاسلامي المستقبلي**»، تصدر في تونس وتعبر عن فكر ما سمي بـ «**اليسار الاسلامي**». أشادت غير ما مرة بمحمد أركون وفكره ابتداء من أعدادها الأولى. في عددها الخامس أشادت بأركون، حين تقديم كتابه «قراءات للقرآن»، قائلة: «***إن صدور أي كتاب جديد لمحمد أركون حدث يسترعي الاهتمام لدى كل المشتغلين بالدراسات الاسلامية لأن الرجل، وهو المطلع عن كتب على النصوص الاسلامية وعلى التيارات الفكرية والمنهجية الحديثة في آن، يحاول جاهدا منذ سنوات عديدة إعادة وصل ما انفصل بين الاسلام والعصر في المستوى المعرفي، فلا عجب أن يكون تفكيره محرجا بل مزعجا لمن تعود قبول الآراء الجاهزة والتسليم بما قرره الأسلاف في العصور الغابرة***» (23).

وعنوان «15 ـ 21» يعني أن المجلة تريد أن تكون مجلة القرن الخامس عشر الهجري والقرن الواحد والعشرين الميلادي لصياغة وتنظير الفكر الاسلامي المستقبلي. وإسلام هذه المجلة كما يبدو من أعدادها الأولى لا جنة فيه ولا نار، ولا ثواب ولا عقاب، ولا صراط ولا حساب، وإنما هو اسلام «ثوري»، «تقدمي»، لا يرفض المذاهب الماركسية والاشتراكية، بل يحث عليها ويأخذ بها. إذن فلا عجب أن تشيد بأركون وغير أركون(24).

● مجلة «**الفكر العربي المعاصر**»، وهي مجلة تصدر عن مركز الانماء القومي ببيروت، ليست فقط ناشرة للفكر الأركوني ولكن تتبنى نظرياته وتخطط لبلوغ أهدافه بحكم أن محمد أركون عضو في هيئة مستشاريها من جهة،وبحكم اهتمامها بالعلوم الانسانية والحضارية من وجهة نظر مادية غربية وقومية عربية من جهة أخرى.

● مجلة «**الكتاب العربي**»، وهي مجلة تصدر في دمشق عن الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، ولقد نشرت في عددها السادس نص المقال الذي شارك به أركون في ندوة هامبورغ التي ذكرناها آنفا، والتي أشرنا إلى أن مجلة الآداب البيروتية قد نشرت معظم محاضراتها.

● مجلة «**مواقف**»، تصدر في بيروت، نشرت لمحمد أركون بحثا حول «الاسلام، التاريخية والتقدم في عددها 40 ـ شتاء 1981 وحوارا معه حول «التراث والموقف النقدي التساؤلي في نفس العدد، وبحثا حول «الروابط ما بين الاسلام والسياسة» في عددها المزدوج 37/38 ـ ربيع وصيف 1980.

● مجلة «**الباحث**»، تصدر من باريس وتهتم بالعلوم الفلسفية وعلوم الانسان والتراث، نشرت في عددها الثاني عشر ـ غشت 1980 ـ مقالا بعنوان: «مدخل لدراسة العلاقة بين الاسلام والسياسة»، وهو الفصل السادس من كتاب أركون «قراءات للقرآن»، مشيدة به بقولها: «*في نهاية سنتها تقدم «الباحث» عددا محوره العلوم الانسانية والتراثية. فيسعدها أن تستهل ببحث الأستاذ الدكتور محمد أركون ضمنه نظرته في نشأة الدولة الاسلامية وما تأتى عنها من أبعاد فلسفية وإيديولوجية. وبحثه هذا جزء من كل، نأمل أن يستكمل. ويسر «الباحث» بالطبع أن تنشر ما سيجد منه تباعا*». (25).

● مجلة «**الفكر العربي**» الصادرة عن معهد الانماء العربي في بيروت، أجرت في عددها الخاص عن «الاستشراق: التاريخ والمنهج والأسطورة» مقابلة مع محمد أركون كانت مقدمتها كالآتي:

إن مما دعانا إلى الاهتمام بأركون هو الدعاية التي تخصه بها بعض الجرائد والمجلات العربية علاوة على المجلات الغربية والاستشراقية، وسعيها الحثيث لتقديم أركون كمفكر إسلامي مثالي أو إن شأت قل كمجدد للقرن الحالي. ونحن لا نعيب على بعض هذه المجلات تعريفها بفكر ومشروع أركون ونشرها لمقالاته ونصوص محاضراته، ولكن نعيب على أكثرها الاقدام على ذلك دون معرفتها للفكر الذي تنشره أو الاطلاع بتوسع على المشروع الذي تشيد به.

«الأستاذ الدكتور محمد أركون مفكر معروف في ميدان الدراسات الاسلامية، ساهم مساهمة جادة في تجديد البحث في الفكر العربي على ضوء منهج تاريخي جديد، أطلق عليه إسم الدراسات الاسلامية التطبيقية، واكتسب بذلك استقلالا فكريا عن التيارات الاستشراقية بمختلف مدارسها. إن أهم ما يميز الدكتور محمد أركون هو محاولته الأصيلة لاستقصاء الفكر العربي الاسلامي من خلال وضعه وواقعه التاريخي الاجتماعي، مواجها الظاهرة التاريخية للمدينة الاسلامية وضمن مسار حركة التاريخ العامة للمجتمع العربي» (26).

● مجلة **«الوحدة»**، وهي مجلة فكرية ثقافية شهرية، تصدر عن **«المجلس القومي للثقافة العربية»** الذي أنشأ على إثر انعقاد **«مؤتمر مواجهة الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للأمة العربية»** بتونس ما بين 3/29 و1984/3/3، وذلك «للعمل على امتلاك الأدوات الثقافية والاعلامية اللازمة لايصال الأفكار المطروحة إلى الجماهير صاحبة المصلحة في الثورة الثقافية»(27).

هذه المجلة التي ترى أن «الفكر العربي لا يتقدم، وأن المثقفين أو المفكرين يكررون اليوم ما قيل قبل ربع قرن، وأحيانا يكررونه بشكل أسوأ وأضعف»، رغم أنها تكرر في أغلب أعدادها الصادرة لليوم الفكر «الناصري» مصوغا بنوع من الحداثة، قلنا هذه المجلة، وجدت في شخص أركون ضالتها، ومفتي ديارها الذي كانت تبحث عنه، ولذلك فهي لم تتردد منذ أعدادها الأولى أن تُعرِّف به وتحاوره وتنشر له وتتبنى منهجه ومذهبه.

* ففي عددها الثالث المخصص للغزو الثقافي، نشرت ضمن ركن مفكر وحوار تقديما وحوارا لمحمد أركون بقلم تلميذه هاشم صالح. كان التقديم بعنوان: **«محمد أركون ومكونات العقل الاسلامي الكلاسيكي»** والحوار بعنوان آخر: **«من الموقف الثيولوجي إلى الموقف المعرفي»**(28)، وسبق أن أشرنا في الفصل الأول: **«من هو محمد أركون؟»** (انظر العدد السابق من المجلة) إلى بعض الفقرات من هذا التقديم/الحوار التبجيلي (29).

* في عددها 13، أكتوبر 1985، نشرت ضمن ملف خاص عن «تجدد الفكر الديني» - وهو بالمناسبة ملف هزيل حتى من الوجهة المادية - ترجمة لبحث لأركون نشر له بطهران سنة 1977 وعنوانه: **«نحو إعادة توحيد الوعي العربي الاسلامي»**. هذا البحث قام بترجمته هاشم صالح، وأعيد نشره في الفصل الرابع لكتاب محمد أركون **«تاريخية الفكر العربي الاسلامي»**(30).

خلاصة القول فيه أنه يرتكز على تضخيم مقصود لمجادلة سنية/شيعية بين أحد العلماء السنيين الشيخ أبو زهرة من خلال كتابيه **«الامام الصادق»** و**«أصول المذهب الجعفري»** الصادر سنة 1955، وأحد علماء الشيعة اللبنانيين السيد حسين يوسف مكي العاملي من خلال كتابه **«عقيدة الشيعة في الامام الصادق وسائر الأئمة»** الصادر سنة 1963، وكتاب السيد العاملي هذا هو رد على كتابي الشيخ أبو زهرة المذكورين.

ولقد حاول أركون أن يبدو في بحثه هذا كالدارس الذي أراد تجاوز الخلاف المذهبي السني - الشيعي منطلقا من فرضيات نلخصها فيما يلي:

«- أن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات ونص مفتوح على كافة المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي،

- أن القرآن، في مرحلة النطق الأولى بهذه الدلالات، نجده يتكلم عن الدين المثالي الذي يتجاوز التاريخ، أما في مرحلة الدلالات المحيَّنة والمجسَّدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية أو أخلاقية، فإن القرآن يصبح نوعا من الأسطورة أو الايديولوجيا الممزوجة قليلا أو كثيرا بمعنى من التعالي،

- لا يوجد في الوقت الراهن أية مشروعية روحية أو أي معيار موضوعي أو أي مؤلف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الاسلام الصحيح،

- أن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذي أولوية وأهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الاسلامي الكلي أو الشامل.

لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة. لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية. سوف يكون مفيدا أكثر لو أننا نذهب في التحليل والتحري إلى أبعد من ذلك لكي يشمل الاحتجاجات التي أثيرت بخصوص تشكيل النص القرآني» (31).

ليس عيبا أو حراما أن يشرح المسلم دينه وعقيدته لغير المسلمين يهودا كانوا أو نصارى أو علمانيين أو ملحدين أو غيرهم، بل من الواجب عليه توضيح رسالة الاسلام لغير المؤمنين به والانتقال إليهم من أجل ذلك إذا لمس فيهم رغبة حتى لا تكون فتنة في الأرض ويكون الدين لله. ولكن من المشترط في هذا المسلم الداعية أن يكون عالما بالاسلام، ملما بشريعته، عاملا بها.

يقول أركون: «هناك أيضا مهما يكن تلك القصة بين اليهود والعرب، والتي لها جذور عميقة الحساسية، والتي تجد كذلك صياغتها الأسطورية في افتراق أبناء إبراهيم: إسماعيل واسحاق. إنه أمر أساسي، لابد من طرد هذه الأسطورة وإعادة النظر فيها، والتفكير في مدلولها والكيفية التي تؤثر بها على الضمائر الجماعية والضمائر الشخصية. هناك تكمن المراجعة التي يلزمنا بها اليوم التقدم، المصاغ كتقدم فكري، في جميع مجالات الفكر. هذا هو الفهم الجديد للدين» !!

وانتهى إلى القول أن المذهبية السنية والمذهبية الشيعية تمارسان عملهما على طريق المجادلة البدعوية الكلاسيكية(32)، وأن علينا إعادة النقد لجميع التراث والنصوص الدينية لارتكازها على الخطاب البدعوي الارثودوكسي!! . . .

وأستسمح القارىء عن هذا الاستطراد، فلقد كان لابد منه لابراز علمنة الفكر الأركوني الذي يردد، كما يفعل مفكرون عرب آخرون، الخطاب الاستشراقي حول حجِّية السنة وتشكيل نصوص القرآن الكريم. والمطلع على ما يصدر من كتب حول التراث والفكر الاسلامي يمكنه أن يلمس شدة النقد المفتعل الموجه لما اصطلح على تسميته بفترة «**التدوين**»، والتي تعتبر من أرقى مراتب الثقافة الاسلامية في العصور الأولى، وهي الفترة التي ظهرت فيها أغلب كتب الحديث الصحاح.

فأركون من خلال بحثه هذا يبدو وكأنه يقول لنا: «**نعم للاسلام المثالي الذي يتخطى التاريخ، ولكن أين هو الاسلام الصحيح؟ هل هو عند السنة أم الشيعة أم الظاهرية أم. . . ؟. علينا إذا أردنا الحقيقة أن نقصي كل هذه المذاهب ونتخلص من الطوائف، ونترفع عن الايمان بعبارات نصية ترجع لعهود ماضية، ونقبل على نقد كل ما وردنا نقدا شاملا شافيا يهتم فيه بالسؤال أكثر من الاهتمام بالاجابة، ونبدأ ذلك بتمسكنا بالعلمنة، علمنة مخالفة لأولئك الذين يرفضون الدين، علمنة تتحرر من الدين لتبحث في الدين!!**».

وكم وددنا أن تبدأ المجلة التي تتبنى الفكر الأركوني بممارسة النقد على نتاج هذا الفكر وصاحبه، وتعرضه على مقاييس تميز الغث من السمين والصحيح من المعتل، بدل إعادة نشر غسيل قرون من الخلافات السنية ـ الشيعية، وتكرار نشر مقولات استشراقية، ظهر بطلانها وتجلت خلفياتها.

* في عددها 20، مايو 1986، وضمن محور خاص بالطائفية نشرت لهشام صالح مقالا كتب في الأصل كمقدمة لأعمال أركون التي كان من المتوقع أن تصدر في مستهل كتاب أركون «**تاريخية الفكر العربي الاسلامي**» بعنوان: «**التراث العربي الاسلامي والطفرة العلمية**».

والقارىء للمقال يلاحظ أنه لا يدخل ضمن مواد المحور الذي أقحم فيه، والمتعلق بالطائفية، إلا أن تكون الدعوة للعلمنة التي يحتويها هي الحل المقترح للقضاء على الطائفية. بل سيلاحظ القارىء أن المقال لا يعدو أن يكون خطابا تبجيليا إشهاريا للفكر الأركوني ومذهب صاحبه «الشيخ» محمد أركون.

مما جاء في هذا المقال:

ـ ينبغي على الباحث في تاريخ الاسلام أن يتخلص نهائيا، قبل البدء في عملية البحث، من المسلمات التيولوجية (الدينية) والتقسيمات البدعوية والمذهبية. . .

ـ إن الفكر الجديد الذي نتحدث عنه هو فكر تساؤلي نقدي، أكثر ما هو فكر وثوقي نهائي، إنه يفتح أسئلة أكثر مما يقدم أجوبة، خصوصا فيما يتعلق بتراثات لم تكتشف بعد ولم تحظ بدراسات تخصصية معمقة كما هو عليه الحال فيما يخص تراثنا العربي الاسلامي(33).

وهذه الأفكار وأمثالها هي عصارة الفكر الأركوني، الذي لو سلكناه لبدأنا نسأل عن عديد من الأشياء في حياتنا اليومية ونرفضها لمجرد أننا اهتممنا بالسؤال ولم نكلف أنفسنا عناء الاجابة.

● مجلة «**المشروع**» الصادرة عن «**لجنة الثقافة والدراسات التابعة للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية**»، نشرت ضمن سلسلتها الجديدة، عدد 6 ـ 1986، حوارا مع أركون تحت عنوان: «**أركون ومشروع نقد العقل الاسلامي**». ومما جاء في تقديم الحوار:

«يحتل الأستاذ محمد أركون مكانة ممتازة وسط مجموع المشتغلين بحقل الدراسات الاسلامية، وقد استطاع أن يحقق لنفسه هذه المكانة بحكم المساهمات النظرية الجادة التي قدمها وما زال يقدمها منذ ما يقرب من عشرين سنة. . . سعى إلى مواجهة تقليدين منهجيين سائدين في أغلب الدراسات الاسلامية، تقليد البحث السلفي، والبحث الوصفي الذي لم يُتمكن من تجاوزه، ثم تقليد الكتابة الاستشراقية. وقد حاول تخطي هذين الطريقين بواسطة بلورته وتأسيسه لأوليات منهجية جديدة تتيح تملكا نقديا للحدث القرآني وللتجربة الثقافية في تاريخ الاسلام .

لقد انطلق الباحث من إدراكه لأهمية التحولات الأساسية التي تجري في مجال الفكر العالمي المعاصر. . . وخاصة التطورات التي

حصلت في مجال اللسانيات والتاريخ والأنتربولوجيا والفلسفة، وحاول التفكير في كيفية الاستفادة منها. . . لهذا السبب يحيل مرجع النص الأركوني إلى أسماء أهم المفكرين المعاصرين: ماركس، باشلار، ستروس، ألتوسير، بروديل، بارث، بلاندياي، فوكو، رنيه جيرار، فرنان، بورديو، ريكو، . . . كما أن دراسته تتبنى في إطار استعارته لمفاهيم وأسئلة وطرق بحث هؤلاء المفكرين مجموعة من المفاهيم التي يتم التفكير لأول مرة بواسطتها في حقل الدراسات الاسلامية»(34).

أما بخصوص الحوار، فقد ردد فيه محمد أركون ما سبق أن قاله في محاضرتيه اللتان ألقاهما بالرباط والدار البيضاء حين زيارته للمغرب في خريف 1984، وذلك بربطه أزمة العقل بتطبيق العقيدة القادرية التي كانت نهاية العهد المعتزلي. وسنشير إلى هذين المحاضرتين ضمن الدافع الرابع الذي يلي.

● مجلة «لامـاليـف (Lamalif)»، وهي مجلة مغربية تصدر بالفرنسية، تتبنى الفكر العلماني وتدعو إليه، كسبت شهرتها باهتمامها بالواقع الذي غفلت عنه «الصحافة» الاسلامية.
أجرت مع أركون حين زيارته للمغرب حوارا بعنوان: نظرة جلية لأنفسنا» (Un regard lucide sur nous mêmes) أشار فيه إلى العقبات «الارثوذوكسية» التي يواجهها المجددون الذين يصدمهم «المخيال الايديولوجي» والذين إن كتبوا باللغة العربية فعليهم تقديم تنازلات خشية الصدام بعنف مع قاموس اللغة الديني(35)، وإلى ضرورة إعادة القراءة للموروث الثقافي العربي الاسلامي.

كما أنها قامت بتغطية محاضرته التي ألقاها بالمركز الثقافي بالدار البيضاء ختمها السيد محمد جبريل، مراسل المجلة، بالكلمة التالية:
«إن النقد بالنسبة لأركون وسيلة لاعادة فتح باب الاجتهاد، لأننا اليوم نواجه ضغط التاريخ وواجباته، وحتى نتقدم علينا أن نخضع الماضي لغربال النقد الصارم المتعدد المدارس. . . خطوة ضرورية تلخص أبحاث أركون الذي يتابع منذ سنين طويلة أعمالا مهمة في ميدان الاسلامولوجيا إلى جانب مهامه كأستاذ بجامعة باريس الثالثة. خطو ة لا يمكن إلا أن تكون مثيرة ومنبهة في وقت يحتاج فيه البحث بالمغرب والبلدان العربية الأخرى أكثر من أي وقت مضى إلى الجرأة والصرامة»(36).

ولا نريد أن نثقل على القارىء بسرد لجميع المجلات العربية التي اهتمت بأركون أو أشادت به، فهناك مجلة «الوطن العربي» كما ذكرنا ومجلة «الجهاد» الليبية في عددها 40، يناير 1986، حيث أجرت معه حوارا مطولا، ومجلة «الفرسان» في حوار هي الأخرى وغيرها من المجلات الأسبوعية التي يعتمد مراسلوها على الاثارة الصحفية والسير على نهج بعض المجلات الفرنسية التي يغيضها أن ترى الاسلام يكتسح الساحة الغربية، فتخصص لهذه الظاهرة ملفات ودراسات مسمومة وماسخة للحقيقة والواقع يشارك فيها بالطبع أركون (أو أمثاله) كعلم من أعلام المفكرين المسلمين المتفتحين!.

وختاما لهذه النقطة الخاصة باهتمام عديد من المجلات العربية بفكر وانتاج الدكتور محمد أركون، نشير إلى أن اهتمام مجلات المغرب العربي كان سابقا على اهتمامات المشرق، فعلاوة على مجلة «الأصالة» الجزائرية التي نشرت له في ما نذكر بحثين في سنة 1977، فان مجلة «المدينة» المغربية، والتي لم يكتب لها الاستمرار، قد قامت بنشر بحث يقارن فكر الدكتور محمد أركون بفكر الدكتور عبد الله العروي تحت عنوان: «مشروع الرؤيا بين فكر العروي وأركون»، معززا بنقل لفقرات مطولة من مقدمة أركون لترجمة معاني القرآن لكازيميرسكي والمعنونة «كيف يقرأ القرآن». وعللت المجلة نقلها هذا بما نصه:
«واختيارنا لتقديم عرض مفصل لأهم أطروحات محمد أركون، فذلك لكونها تدخل في صميم تلك الأسئلة التي يطرحها العروي والتي تتعلق بالحوار الجاري بين الفكر العربي المعاصر والفكر الغربي المعاصر. ولعل أركون يدرك جيدا وأكثر من غيره أهمية هذا الحوار ونتائجه الايجابية على فكرنا المعاصر. فالاهتمام عنده يشمل كل قضايا فكرنا الاسلامي والعربي، ماضيه وحاضره ومستقبله. وذلك قد نتج في اعتقادنا عن دور البحث السلبي المتصف بالايديولوجي السطحي والجامعي التدويني والذي ضاعف من تعميق الهوة في العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر والمستقبل، وكرس الفكر السلفي في سمات فكرنا الحالي الذي يستلهم كل مضامينه واشكالياته من الفكر التقليدي، باستعمال صياغات جديدة ظن أنها هي الأساس لتقدمنا وتحديث ثقافتنا. . . ولا يفوتنا أن نسجل أن هذا الفكر الانتقادي ينطلق من نبع ونواة ومصدر الثقافة الاسلامية والعربية باحثا عن الحلقة المفقودة في تسلسل فكرنا وأزماته وقضاياه واخفاقاته وطبعا بدون استثناء الأصل المحوري المتباعد والذي يكرس الفكر السلفي والأسطوري استمراريته في وجداننا الجمعي. فلابد إذن عند التناول لكل تلك القضايا والظواهر من الخضوع إلى قوانين التاريخ والاذعان إلى العقلانية والتجريبية في علوم الطبيعة وللنزعة التاريخية في العلوم الانسانية المطبقة سواء على الماضي أو على الحاضر أو المراحل اللاحقة»(37).

إن مهاجمة أركون لغارودي نابعة عن دفاع الأول عن شخصه، عن ثقافته الغربية التي ينعتها غارودي بثقافة الافلاس، ويصف حضارتها بحضارة الانتحار، هذه الحضارة التي يعزها أركون ويفتخر بعلومها.

الدافع الرابع
نشاطه المكثف حين زيارته للمغرب

أما الدافع الرابع للاهتمام بالفكر الأركوني فهو أن زيارة صاحبه للمغرب في أواخر أكتوبر 1984، كانت محل نشاط مكثف تجلى في إلقاء محاضرتين إحداهما بالرباط والأخرى بالدار االبيضاء، وحوار مع الاذاعة ضمن برنامج ضيف الزوال، ومقابلات مع أغلب الجرائد الوطنية المهتمة بتتبع النشاط الثقافي الوطني.

وليست المرة الأولى التي يحضر فيها أركون للمغرب، بل زاره عدة مرات كأستاذ زائر وكمحاضر في ندوات وطنية مثل ندوة ابن رشد وندوة ابن خلدون، إلا أنه هذه المرة أحيطت زيارته بدعاية مكثفة عبر وسائل الاعلام التي ذكرناها آنفا من إذاعة وصحافة وطنية. وليس عيبا أن يدعى مفكر عربي لبلد عربي كي يحاضر فيه ويعبر عن فكره، ولكن العيب في بعض وسائل الاعلام التي روجت له دون سابق معرفة واسعة لفكره ومؤلفاته.

لكن قبل أن نشير إلى هذا القصور في أجهزة اعلامنا المذكورة، لا بأس أن ندل القارىء الباحث على مختلف النوافذ التي أطل منها نشاط أركون خلال إقامته بالمغرب:

* في يوم الجمعة 26 أكتوبر 1984، ألقى الدكتور محمد أركون بقاعة المحاضرات لوزارة الثقافة محاضرة تحت عنوان: **«من أجل تحليل للعقل العربي»** كان أهم ما قاله فيها:

«أول عمل يجب أن نقوم به هو أن نقرأ كل النصوص الاسلامية الكلاسيكية. يجب أن نعود إلى المرحلة الكلاسيكية من الفكر الاسلامي والتي لم نعد نحتفظ منها إلا ببعض الشذرات والنتف. هذه النصوص التي تنتمي للمرحلة الممتدة بين القرنين الأول والخامس للهجرة. وهي أهم مرحلة ثقافية وعلمية منتجة في تاريخ الفكر الاسلامي... إن أول ما يجب التحقق منه هو التاريخ، ويتعلق الأمر هنا بكتابة تاريخ الفكر الاسلامي بطريقة صحيحة قبل الخوض في مناظرات ذات طابع فلسفي...»(38).

ولتحديد مفهوم العقل الاسلامي اعتمد أركون في محاضرته على نصين اثنين:

● **النص الأول**: **«العقيدة القادرية»**، وهي التي فرضت في عهد الخليفة العباسي القادر بالله(39) ومفادها: **«على الانسان أن يعلم بأن كلام الله غير مخلوق، وأن الله تكلم بهذا الكلام الذي أوحى به لرسوله بواسطة جبريل، وأن جبريل سمع الكلام من الله فنقله إلى محمد، ونقله محمد إلى صحابته، ونقله الصحابة إلى الجماعة»**، ويقول أركون أن نص «العقيدة القادرية» ينتهي بالتهديد بسفح دم من يقول بأن القرآن مخلوق إذا لم يتراجع عن هذا المبدأ علانية أمام الناس.

● **النص الثاني**: للمؤرخ الذهبي يقول فيه عن القرن الخامس الهجري: **«في هذه الفترة كان زعيم الأشاعرة هو أبو اسحاق الاسفرائني، وزعيم المعتزلة هو القاضي عبد الجبار، وزعيم الرافضة هو الشيخ المفيد، وزعيم الكرامية هو محمد بن الهيثم، وزعيم القراء هو أبو الحسن الهمامي، ورئيس المحدثين عبد الغني بن سعيد، ورئيس الصوفية أبو عبد الرحمن السمولي، ورئيس الشعراء أبو عامر الدراج، ورئيس الناسخين ابن البواب، ورئيس الزنادقة الحاكم ابن العامر، ورئيس فقهاء اللغة الجوهري، ورئيس النحويين ابن جني، الخ...»**.

ويشير أركون إلى أن هذه التيارات الفكرية كانت تتعايش في الفضاء الاسلامي وتتكلم بإسم الاسلام، بل كان يجتمع هؤلاء الممثلون على حد قوله في مواجهات حرة بينهم كانت تسمى آنذاك بمناظرات مجالس العلم. ويتسائل المحاضر كيف اندثرت بالتدريج هذه المدارس الفكرية التي كانت تمثل كل واحدة منها تيارا فكريا معينا، فيرجع ذلك إلى النص الأول، إلى الخليفة القادر بالله، الذي حارب الفكر المعتزلي، وبذلك يقول أركون:

«أصبحنا من أجل التفكير في تاريخنا لا نجد في متناول أيدينا سوى سيدى خليل عندنا، وابن تيمية عند «الحنبليين»، وبعض المفكرين القانونيين عند «الحنفيين»، وبالتالي اطار إسلامي وتقاليد إسلامية خضعت لعملية كبيرة من التفقير والتخسيس، ونحن نواجه الحداثة بهامش واسع من المسكوت عنه وغير المُفكَّر فيه. لهذا السبب يقودنا العقل الاسلامي بالضرورة إلى فتح ملفات التاريخ لاجلاء المسكوت عنه وغير المفكر فيه. فالمشاكل التي عاشتها أوروبا في القرن السادس عشر للميلاد عشناها نحن في القرن الحادي عشر للميلاد الموافق للقرن الخامس من الهجرة. ففي حين أن ثورة 1789 الفرنسية أقرت سلطة العقل، و«قطعت» مع المذهب الكاثوليكي(؟)، قام المسلمون بثورة مقلوبة، وذلك في القرن 11 للميلاد (الخامس للهجرة)»(40).

ومما سجلناه في هذه المحاضرة، قول أركون:

«إن العلمانية تعتبر ثورة عظمى في تاريخ الفكر الانساني، إنها يؤكد (المحاضر) التفاتة للذهن للوصول إلى المعرفة، إنها شيء ثمين ودرس قويم بعيد عن ذلك الصراع السياسي البذيء بين اللادينية والايديولوجيات الدينية».

ولقد ختم أركون محاضرته بالكلمة التالية:

«إن نقد العقل الاسلامي مشروع ضخم يرتكز على النية الحسنة التي فيما اعتقد، موجودة بيني وبينكم، أما فيما بيني وبين الله، فسأتصرف فيه بنفسي (Je m'en débrouille)»(41).

* في عشية يوم الاثنين 29 أكتوبر 1984، ألقى محمد أركون

محاضرة مماثلة للتي ألقاها بالرباط، بالمركز الثقافي الفرنسي بالدار البيضاء بنفس العنوان، قامت بتغطيتها جريدة «البيان» وجريدة «البلاغ» ومجلة «لاماليف»(42). وإذا كان ممثلا جريدتي «الاتحاد الاشتراكي» و«البيان» قد قاما بتغطية المحاضرتين عن معرفة بالمحاضر ونتاجه، فإن ممثلي «البلاغ» ومجلة «لاماليف» قد أظهرا من خلال تغطيتها نقصا في المعرفة اللازمة للمحاضر قبل القيام بتغطية محاضرته لنقل موجز عنها في الصحف الوطنية. ودليلنا على ذلك ما يلي:

● بالنسبة لجريدة «البلاغ»، جاء في تغطيتها لمحاضرة الدار البيضاء: «. . . واعتقد أن هذا الانجاز يتطلب مجهودا كبيرا لأنه يحتاج إلى تحليل سني وسميائي للقرآن (راجع كتاب أركون «ثقافة القرآن» بالفرنسية)»(43).

وحسب ما وصلنا، لا نعلم كتابا لأركون بهذا العنوان. والظاهر أن صاحب التغطية خلط ما بين كلمة Lecture وCulture والأولى تعني قراءة والثانية ثقافة، والكتاب المراد ذكره هو «قراءات للقرآن» وليس «ثقافة القرآن»، وهو أهم كتاب لأركون، وبذلك لا يعقل من طرف القائم بتغطية محاضرته لجريدة وطنية معروفة أن يكون جاهلا له.

● وبالنسبة لمجلة «لاماليف» فإن القائم بالتغطية ذيل مقابلة أجراها مع محمد أركون بقائمة كتبه، فأصبح كتابه «مساهمة في دراسة الانسية العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي: مسكويه فيلسوفا ومؤرخا» بعنوان آخر: «مساهمة في دراسة الانسية العربية ما بين القرن الرابع والعاشر»، وهو خطأ فادح سقط فيه كذلك مستجوب أركون في مقابلة خص بها جريدة «الرأي» الفرنسية وأعادت نشرها بالعربية زميلتها «العلم»، وسنشير لذلك في النقطة التالية(44).

* خص أركون حين زيارته للمغرب كلا من جريدة «الرأي» وجريدة «أنوال» ومجلة «لاماليف» بمقابلة تناول فيها موضوع التراث وقراءة القرآن وقضايا الفكر الاسلامي المعاصر. أهم هذه المقابلات كانت مقابلة أنوال المنشورة في «أنوال الثقافي 7»(45). وأغربها مقابلة «الرأي» والتي أعادت نشرها «العلم»(46).

عنوان مقابلة «أنوال» هو: **«الاسلام بين زمنين»**، وسنقتبس بعض فقراتها في الفصل الرابع من هذا المقال وفي عرضنا للدافع الخامس الذي دعانا لتناول أركون بالدراسة، الا أننا نرى من الفائدة أن نشير إلى التقديم الذي قدم به الكاتب محمد بنيس ـ الذي أجرى المقابلة ـ أركون إلى قراء جريدة «أنوال»:

«يختار الأستاذ محمد أركون موقعا معرفيا وهو يستنطق أوضاع الفكر الاسلامي، ماضيا وحاضرا، وهذا الموقع المعرفي متميز باعتماده مناهج القراءة الحديثة، لسانيا، سيميائيا، انتروبولوجيا، وهو ما أعطى لكتابه ابتعادا عن التبرير، واستنهاضا لقضايا يظل المنسي واللامفكر فيه محورا من المحاور التأسيسية».

أما مقابلة «الرأي/العلم»، فكانت تحت عنوانين بارزين: **«اهتم بابن مسكويه لأنه أدخل اختصاصا أساسيا في الفكر الاسلامي: الاخلاق والتاريخ»، «العلم نتاج البشر، يتغير باستمرار، أما القرآن فهو كلام الله. . . مطلق»**. ولا ندري من أين أتى صاحب «العلم الثقافي» بهذا الاسم الجديد للفيلسوف المؤرخ مسكويه والذي أصبح «ابن مسكويه» ولا كيف جعله أول من أدخل الاخلاق والتاريخ للفكر الاسلامي، إلا أن يكون صاحبنا قد اعتمد على دائرة المعارف الاسلامية وهي الوحيدة فيما نعلم التي ذكرته بابن مسكويه.

وقد قدم المحاور ضيفه أركون للقراء بالكلمات التالية:

*«ألقى محمد أركون، المتخصص في الفلسفة الاسلامية بالسوربون، محاضرة حول **«الاسلام بالأمس واليوم»**. وتجدر الاشارة إلى أن محمد أركون يحتل مكانة مرموقة في مجال البحث الجامعي والعلمي، خاصة فيما يتعلق بتاريخ الاسلام والفلسفة والانسية. **وله مؤلفات في هذا** الصدد منها: «كتابات حول الفكر الاسلامي» الطبعة الثالثة ـ باريس 84، «من أجل نقد للعقل الاسلامي»، باريس 84. .*

إننا أمام رجل معروف على الصعيد العالمي، ولا يستسلم للعاطفة المجانية أو الايديولوجيات الشائعة. وهنا تكمن بالضبط قوته. وبعد أن كشف ضعف «التفاهة الايديولوجية» على حد تعبيره، أشار إلى أن الفكر الاسلامي السمح، والمتفتح والنقدي باستطاعته مواكبة التطورات الحالية.

إن محمد أركون لم يكن معروفا سوى في الأوساط الجامعية، اكتشفه الجمهور العريض خلال حوار أجرته مجلة «الوطن العربي» حيث صرح صاحب «الاسلام بالأمس واليوم» أن «روجيه غارودي» لم يفهم شيئا في الاسلام» .

كما أن المحاور بدأ اسئلته كالآتي:

«تقول في كتابك حول الانسية العربية في القرنين الرابع والعاشر وحول الفيلسوف المؤرخ ابن مسكويه أنه ينبغي تسجيل أن الثقافة الكلاسيكية التي يعتد بها اليوم الوعي الاسلامي هي منغلقة في مجال ذهني متناقض تماما مع المنطق الجدلي لثقافة وسائل الاعلام والتكنولوجيا و«الماكرو اقتصادي»، هل يمكن أن توضح للقراء أكثر ما يمكن من التوضيحات في هذا الموضوع؟»

وغريب من طرف من يدعي أن أركون لا يستسلم للعاطفة المجانية أو الايديولوجيات الشائعة ويصفه بالكاشف لضعف «التفاهة الايديولوجية» أن يغيب عنه أن عنوان المحاضرة كان هو «من أجل تحليل للعقل الاسلامي»، أما عنوان «الاسلام بالأمس واليوم» فهو كما أشرنا في الفصل الأول عنوان لكتاب مشترك بين أركون ولويس غاردي، ويغيب عنه كذلك أن كتاب أركون حول مسكويه هو «مساهمة في دراسة الانسية العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي» وليس القرنين الرابع والعاشر، بل إنما هو قرن واحد(47)، وأن عدداً غير قليل من المجلات المغربية والعربية قد عرفت ونشرت لمحمد أركون قبل أن تقابله مجلة **«الوطن العربي»**. . . .

والظاهر أن صاحبنا هو الذي اكتشف أركون بعد مقابلة مجلة «الوطن العربي» له، وأراد أن يكشف بادعائه معرفته عن طول باعه في النقد وسعة خبرته في التاريخ والانسية وهو لا يكاد يعرف كتبه، بل حتى عنوان محاضرته التي أشار إليها في مستهل حديثه.

* كان محمد أركون خلال زيارته للمغرب ضيف الاذاعة الوطنية يوم 1984/10/30 ما بين 12 والواحدة زوالا ضمن برنامج ضيف الزوال، تكلم فيه عن الاستغلال الايديولوجي للدين لأغراض سياسية منبها المستمعين إلى ضرورة «التغلب على الاستغلالات الايديولوجية التي ترجع بسلبيات على ما نعيشه في هذه الفترة من تاريخنا، خاصة منذ بداية السبعينات، أي منذ ما يسمى بالثورة الاسلامية، التي علينا أن ندرسها وندرس إيجابياتها وسلبياتها وأخطارها على عالمنا».

وطبعا قدمت الاذاعة أركون كمفكر إسلامي متميز، ذائع الصيت، وأستاذ جامعي كبير ذي خبرة واسعة في التاريخ والفكر الاسلامي، مما يجعل المستمع أمام عالم من العلماء الأجلاء وداعية من الدعاة العظام. وليس العيب في أن يكون أركون ضيف الاذاعة، ولكن العيب أن يصمت الصمت المريب على آرائه التي تطعن في القرآن وفي الاسلام والتي من اللازم إن لم يكن من الانصاف تزويد المستمع بها، وهو دور لم تقم به الاذاعة. أما التلفزة وإن كانت لم تذكره، فقد اكتفت بأن يكون رفيقا لضيفها الأستاذ جرمان عياش في المقابلة التي شاهدها النظارة يوم 17 نوفنبر 1984 بمناسبة عيد الاستقلال.

يقول أركون: «لابد من قول ذلك بقوة: إذا أردنا فتح ميدان جديد لعمل تضامني، ومجهود فكري تكافلي، ليس هناك حسب رأيي اتجاه غير تطبيق الفكرة التي تتعدى حدود كل الجماعات بإقصائها جميع الخطب الايديولوجية، من الكفاية الذاتية والاعجاب بالذات والتبرير الشرعي لمختلف إرادات القوة، التي يشكل الاصطدام بها تاريخنا الماضي والحاضر، (والذي هو مجرد) تاريخ أسطوري مازال يحكمنا بخطورة إلى اليوم» !!

الدافع الخامس
تهجمه على غارودي

الدافع الخامس الذي كان حافزا لنا لدراسة أركون والتعريف به هو تهجمه على رجاء غارودي وموريس بوكاي واتهامها بجهل الاسلام وتخدير عقول شباب المسلمين. وسنقتبس في البداية كلماته التي تؤكد تهجمه واتهامه هذا لنتناولها من بعد بالبحث والتحليل. يقول أركون:

■ «... *الفكر العربي قادر ككل فكر على أن يقف الموقف النقدي، وهناك مثقفون عرب، وباستطاعتهم أن يقفوا هذا الموقف، لكن انتاجهم لا يلقى رواجا ولا يساعد أولو الأمر على انتشاره، بينما يساعدون على انتشار انتاج سلبي لأنه يقوى العراقيل النفسية والعقلية التي اشرت إليها. وأنا كمفكر عربي جزائري مسلم لا أفهم لماذا يساعدون على نشر ذلك الانتاج. هل سمعت بغارودي؟ إنه ظاهرة إيديولوجية. من أين جاء علم الاسلام وفكره لغارودي حتى يتكلم كما يتكلم، وتقبل عليه الجماهير الاسلامية إقبالا هائلا ويكرم رسميا؟ في العالم العربي اليوم مثقفون عرب عاشوا تاريخنا، وهم متضامنون مع الأمة بالعقيدة والقيم والأهداف ويجتهدون ولا أحد يشجعهم. مثلا هشام جعيط، وهو مفكر تونسي شجاع يكتب بحرارة وإيمان بمثل عليا، لكنه لا يشجع كما ينبغي وشهرته في الخارج أكبر مما هي عليه في العالم العربي.*

وأعيب على (غارودي) أنه يحاضر في البلدان الاسلامية ويكتب كتبا تنتشر بتشجيع الحكومات الرسمية في تلك البلدان، بالرغم من أنه ليس مؤرخا للفكر الاسلامي. فهو لم يقرأ الكتب الاسلامية للمفكرين المسلمين في القرون الكلاسيكية التي هي عماد الفكر الاسلامي. لا يمكننا أن نتحدث عن الاسلام ما دمنا منقطعين كما قلت عن الانتاج الفكري للعصر الخلاق والتكويني للفكر الاسلامي، لأنني كمؤرخ للفكر الاسلامي اعتبر أن ذلك الفكر تكوّن في القرون الأربعة الأولى من الهجرة. إن الذي انقطع عن هذا التفكير والذي لا يمكنه أن يقرأ أهم الكتب التي أنجزت في تلك الفترة لا يحق له أن يتكلم بمقدرة علمية عن القيم العقلية والفكرية للاسلام. كيف يمكن لانسان أفنى عمره في أشياء بعيدة كل البعد عن الاسلام أن يرتجل خطابا اسلاميا فلسفيا نقديا. هذا من المستحيل. غارودي لم يقرأ صفحة واحدة من رسالة الشافعي، وما أدراك ما رسالة الشافعي، وكتب التفسير للقرآن. لا يحق لأحد مسلما كان أم غير مسلم أن يتحدث عن تفسير القرآن إذا هو لم يطلع اطلاعا واسعا على تفسير الطبرى وتفسير فخر الدين الرازي. هذا احتجاجي كمسلم وكباحث على غارودي. إن الجماهير تصفق لخطاب لا يمكنه أن يكون إلا خطابا تلبيسيا، وهو من

تلبيس إبليس كما قال ابن الجوزي، هو عنوان أحد كتبه، وتلبيس إبليس يعني في الخطاب المعاصر التمويه الايديولوجي على الناس وتخدير عقول الشبان الذين يمثلون اليوم في المجتمعات الاسلامية الأغلبية عددا. هؤلاء الشبان منقطعون عما سميته الوعي التاريخي. وليس لهم تكوين في الفكر الاسلامي، إنهم يلتقطون شعارات من الصحف ويتكلون عليها، وعندما يسمعون أن فيلسوفا جاء من فرنسا واعتنق الاسلام ينبهرون» (48).

■ «نعم... روجي غارودي في الحقيقة إنما هو نموذج من شيء مهم يجب أن ننظر إليه في مجتمعاتنا، أود أن ألح على أنني لا أريد أن أهاجم الأستاذ غارودي كشخصية في فرنسا معروفة، ولا أريد أن أناقشه في موقفه الاسلامي، كيف اعتنق الاسلام؟ هل يعرف الاسلام أم لا؟ هذا لا يهمنا، وهناك أناس آخرون اعتنقوا الاسلام وأحترمهم للغاية، وأذكر مثلا صديقي ميشيل شودكيفيتس وهو مدير دار النشر سوي **Seuil** ولكنه مسلم متواضع، يحترم نفسه ويحترم المسلمين، أما غارودي فقد أصبح ظاهرة إيديولوجية في مجتمعاتنا. السؤال الذي طرحته هو: كيف نشرح في مجتمعاتنا هذا الاقبال على شخص كروجي غارودي، عندما يجيء ويتكلم ويخاطب الناس، ويعلم الناس الاسلام الصحيح، والناس عندنا يستشهدون بما يقوله، ويستشهدون بما يكتب أكثر مما يستشهدون بما يقول **عبد الله العروي** مثلا، الذي هو معروف في العالم كله، أو **هشام جعيّط** التونسي، أو كثير من المسلمين المجتهدين أو المثقفين الذين يتكلمون من داخل مجتمعاتنا، هذه ظاهرة اجتماعية، ويجب أن نشرحها من خلال طغيان الخطاب الايديولوجي الموصف بالاسلامي في مجتمعاتنا، والخطاب الايديولوجي هو الذي يجند الجماهير عندنا «بالتصاوير» الاسلامية والدينية والثقافية والتراثية، لا للمعرفة العلمية ولكن لانجاز عمليات سياسية، هذا هو «سر الأسرار»، إذا أمكن أن نطبق هذا العنوان الجليل لكتاب معروف لوصف وضع كهذا. ومع الأسف، نجد في مجتمعاتنا مسؤولين سياسيين يشجعون هذا التيار، بل يعتمدون عليه ليحرشوا الجماهير، في تبني هذا النوع من التصوير الايديولوجي لوضعنا الثقافي والفكري والديني والتاريخي، **ولذلك فإن هذا التيار تيار مخدر لشبابنا، مخدر لعقولنا، لأنه تيار يخلط بين المستوى الثقافي والفكري الصحيح**، الذي نحتاج إليه، وندعو إليه، والذي نريد أن نعتمد عليه،... علينا إذن أن نكافح هذا التيار كمفكرين استشعروا بمقاصده الحقيقية، ومستشعرين بأهميته بالنسبة لما نريده، لمصالح مجتمعاتنا، ولمصالح الفكر الاسلامي الصحيح الذي كما قلنا أننا لم نجد بعد الطرق اللائقة واللازمة حتى نتوصل إلى حقيقته التاريخية والعلمية، **ولا أظن أن أمثال روجي غارودي يمكنهم أن يعلمونا شيئا في هذا المضمار، لأنهم لا يقدرون أن يقرأوا سطرا واحدا باللغة العربية، ولا يقدرون على الاطلاع على ما اعتبره ونعتبره كأصول لابد من مراجعتها لاحياء الفكر الاسلامي**. وهذه الأصول هي جميع النصوص، جميع الكتب التي ألفت وظهرت في القرون الخلاقة من الفكر الاسلامي، القرون التكوينية الكلاسيكية، الفكر الاسلامي من القرن الأول إلى القرن الخامس الهجري، وأقصد بهذا جميع النصوص في أصول الفقه وأصول الدين وعلم الكلام والتفسير، وعلم اللغة العربية والعلوم الفلسفية التي ازدهرت على يد الفلاسفة الذين كانوا مسلمين، **ولذلك أدعو إلى إحياء التراث الاسلامي بكامله، لا التراث المتفتت الذي تفرضه علينا النظرة الارتوذكسية والنظرة الايديولوجية التي بدأت تزدهر وتطغى على الجو الثقافي والفكري الاسلامي منذ القرن الخامس الهجري، هذا لم نذكره بعد.** وقد استشهدت وسأستشهد في محاضرتي التي ألقيتها بالرباط والبيضاء بنص يظهر بداية هذا التيار، وهو **العقيدة القادرية**، الخليفة القادر الذي فرض على جميع المدارس الاسلامية منذ بداية القرن الخامس الهجري ألا تدرس إلا ناحية من الفكر الاسلامي، وهي الناحية الفكرية الشافعية والحنبلية والمالكية والحنفية في زمنه، فأصبحنا ننظر إلى الاسلام من زاوية مذهبية واحدة، ونسينا سائر الزوايا، **وغارودي عندما يأتي لا يعرف حتى هذه الزاوية الارثوذكسية، ولذلك أظن وأكرر أن هذا التيار خطر جدا فيما يخص حياتنا العقلية والثقافية**، وأرجو أن يفهم عني هذا الكلام، لأن كثيرا من الاخوان يرمونني بأنني أتهم هذا الرجل دون أن أفهم ما يريده وما يقصده، وأكرر أني لا أقصد شخصية هذا أو ذاك إذا اعتنق الاسلام، هذه أمور بين كل أحد وبين الله. أما الأمور التي تعنينا فهي هذه النتائج الايديولوجية وكيفية الردود عندنا في مجتمعاتنا لمثل هذه الظاهرات» (49).

● ورداً على تدخل أحد الحاضرين أثناء محاضرة أركون بوزارة الثقافة بالرباط قال أركون: «Les Garaudi et les Bucaille anésthésissent notre jeunesse» «**الغاروديين والبوكائيين يخدرون عقول شبابنا**» ويعني بذلك أفكار رجاء غارودي وموريس بوكاي. وقد تلا هذا التصريح تصفيق من طرف بعض الحاضرين، تنكراً منهم لغارودي بعد مروقه من العقيدة الماركسية ليس غير.

يقول أركون: «لا ينبغي وضع كل شيء خبط عشواء على كاهل الدين، إننا نعرف أن جميع المجتمعات، لعدة قرون، استعملت لغة دينية للتعبير عن وقائع، هي في الحقيقة رجس وغير قانونية، والجهاد لفظ من هذه اللغة. لنكف عن الوضع على حساب الاسلام ذي الطموح الرباني، كجذب أو تجربة ميتافيزيقية مفتوحة على الحالة الانسانية، هذه المعطيات التي هي في الواقع حقائق غير دينية ومدنّسة، الموجودة في كل المجتمعات»

يقول أركون: «حسب الرواية الرسمية لطريقة تشكُّل القرآن في مصحف، المعترف بها من قبل الجميع، السنة كما الشيعة، والتي تهيمن بمصداقيتها على الكل، فالنبي كان قد تكلم خلال عشرين عاما بطريقتين مختلفتين متمايزتين. في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثا من قبل الله ومحملا بمهمة عاجلة، ونتج عن ذلك القرآن. وأما في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما سمي بالحديث النبوي الذي ينطوي على تعاليم النبي» !!!

● *«... نلاحظ اليوم ظهور تيار إيديولوجي في الغرب يدعي الانتماء إلى المراسيم الجامعية والتمسك بالقيم الأكاديمية في البحث، ولكنه ينشر ويعمم في اللغات الأجنبية شعارات الخطاب الاسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل. (أفكر هنا في المؤلفات التبجيلية التي كتبها معتنقون جدد للاسلام كروجيه غارودي مثلا»(50).*

والآن نتناول بالبحث والتحليل مع الاختصار هذا التهجم على شخص غارودي واتهامه بجهل الاسلام:

أ ـ باستثناء مقارنة بين التصوف المسيحي والتصوف الاسلامي في كتابه «وعود الاسلام» وبعض الفقرات حول ولادة الفلسفة الاسلامية في نفس الكتاب ـ والذي كانت الغاية من نشره البرهان على رفض الغرب، منذ ثلاثة عشر قرنا، التراث العربي الاسلامي ـ لا نذكر اهتماما لغارودي بالفكر الاسلامي أو ادعائه سعة الاطلاع في تاريخ وحاضر ومستقبل هذا الفكر. بل إن جل محاضرات غارودي سواء بأوروبا أو ببلدان العالم الاسلامي كانت تتمحور حول محور واحد: **أزمة الغرب الحضارية وإفلاس الحضارة الغربية**، وذلك منذ إعلانه توبته وإسلامه. **فهو لم ينصب نفسه مجددا للفكر الاسلامي ولا قال أحد من العلماء الأمة الاسلامية أنه ينبغي للمسلم التتلمذ على يد غارودي**. والقول بأنه لم يدرس رسالة الشافعي ولا يستطيع قراءة سطر واحد باللغة العربية يوحي بشدة الحقد الذي يضمره أركون لشخص غارودي. فهل من الواجب الضروري أن يتقن المرء اللغة العربية ويقرأ رسالة الشافعي كي يدخل الاسلام **وهي جريمة غارودي الوحيدة**؟. ثم إن الدراسات الاسلامية ومراجع الكتب الكبرى لدراسة الاسلام وتاريخه متوفرة باللغة الفرنسية. فإذا كان الانسان المطلع عليها لا يمكنه أن يكتشف الاسلام أو يتكلم ببساطة عن الاسلام من خلالها فإن أركون ذاته يتناقض مع نفسه حين يدعي أنه يسعى إلى تجديد الفكر الاسلامي ويكتب بالفرنسية وحدها..... فهل قارىء كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه والمترجم للفرنسية من طرف أركون مع تقديم ودراسة للكتاب والمؤلف، وكتابه موضوع أطروحة دكتوراه حول نفس المؤرخ والفيلسوف، هل قارىء هذين الكتابين يلزمه الرجوع إلى النصوص الفارسية لمعرفة مسكويه وفكره؟ إن اتهام غارودي بجهل اللغة العربية ومن تم عدم إلمامه بالاسلام لا أساس له ولا دوافع إلا دوافع الحقد والعداوة.

ب ـ يحسد أركون غارودي على كونه، رغم جهله للاسلام، لقي إقبالا كبيراً واكرم رسمياً من طرف الحكومات، ونسي أنه رغم طعنه في القرآن والاسلام كما لاحظناه من خلال ما اقتطفناه مقالاته وكتبه في الفصل السابق، وكما سنلاحظ في الفصل الأخير من المقال، فإنه لقي الترحاب بالمغرب وحاضر بوزارة الثقافة وفتحت له أجهزة الاعلام الرسمية أبوابها حيث نشر فكره على أمواج الاذاعة الوطنية، وهو لعمري ترحاب وأي ترحاب!

ج ـ حسب أركون فإن المسلم وغير المسلم يستويان في الدعوة والاجتهاد في الفكر الاسلامي إذا كانا على اطلاع بالمراجع الأصولية لهذا الفكر وتاريخه..... قد يكون للدارس غير المسلم دراسات إيجابية حين إلمامه بالموضوع المدروس والعلوم المتعلقة به كما هو الحال بالنسبة لبعض المستشرقين، ولكن نستغرب كيف يمكن لغير المسلم أن يدعو بصدق وبحرارة لتجديد الفكر الاسلامي واحياء علومه!

د ـ إن أركون يصنف محاضرات غارودي ضمن شعارات الخطاب الاسلامي المعاصر الموصوف من طرف أركون بالرديء المبتذل. وليس غارودي بأول من يوصف كلامه ونتاجه بهذا الوصف، بل إن عديدا من المفكرين المسلمين أمثال الشيخ محمد الغزالي والدكتور سعيد رمضان البوطي والأستاذ أنور الجندي وغيرهم يدخلون ضمن نفس التصنيف ذي الكلام الرديء المبتذل على حد قول أركون(51). ونورد فيما يلي بعض الفقرات من كتب ومقالات غارودي الموصوفة من طرف أركون بالنوع الرديء المبتذل:

● *«الاسلام هو الشعلة المقدسة المضيئة للبشرية كلها في مشارق الأرض ومغاربها، والواحة الظليلة في متاهات صحراء الحياة المادية القاسية، والدين السماوي الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى للبشرية كلها حيث قال (ورضيت لكم الاسلام دينا) المائدة ـ 3. ولا يُقبل من أي إنسان بعد البعثة المحمدية وبعد الاسلام أن يعتنق أي دين آخر سوى الاسلام الذي جمع وحوى خلاصة كل الأديان السماوية السابقة (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه، وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران ـ 85» (52).*

● *«معنى الاسلام: معناه في اللغة الخلاص والتعري من الآفات*

الظاهرة والباطنة، ومعناه الصلح والأمان والطاعة والاذعان، وفي الشرع توحيد الله والانقياد له، والخضوع وإخلاص الضمير له، والايمان بالأصول الدينية التي جاءت من عند الله، ومعناه أيضا اسلام الأمر لله والاطمئنان إليه والتوكل عليه وعبادته حق العبادة. فالاسلام هو جوهر العلاقة بين الله والناس كما صورتها كل الديانات وكما بلغها رسل الله أجمعين والفطرة السليمة هي دين الله، والتعاليم التي جاء بها الاسلام تستهدف حماية الفطرة من الجراثيم الغربية التي لا تفتأ تهاجمنا كما يتناول الانسان الأغذية والأدوية لا لتصنع له جسما جديدا أو تحوله مخلوقا آخر بل ليضل باقيا ناميا، كما ذرأه الله»(53).

● «الاسلام دين التوحيد، دين المعنى والجمال، وإذا ما أردت الحكم على الأشياء من خلال مسيرتي الشخصية، فإن شغلي الشاغل في حياتي كان يتمثل في البحث عن النقطة التي يلتقي فيها الابداع الفني والشعري، والعمل السياسي، والايمان القلبي. ولقد بلغ بي الاسلام، بحمد الله، هذه النقطة: الوحدانية العليا... إن إيقاعات الصلاة، المتلائمة مع طلوع الكواكب وغروبها، إنما تُدخل الانسان في النظام الكوني، حتى إن إشارات الصلاة تجمع في الانسان الحركات الرئيسية لجميع مستويات الوجود... والصلاة تربط الانسان بالخالق سبحانه وتعالى، ثم تربطه كذلك بالبشر جميعا. فإن قِبلات جميع مساجد العالم تشكل حو الأرض دوائر متحدة المركز، ترمز إلى الوحدانية العليا، وتتغير مواقيت الصلاة بتغير خطوط الطول، ليكون هناك في كل لحظة جبهة تسجد، وأخرى ترفع من السجود، في موجة عظيمة من العبادة، تتدفق بلا انقطاع في أرجاء الأرض»(54).

● «ليس لدولة اسرائيل، في المكان الذي زرعوها فيه، أية شريعة سياسية أو توراتية أو قانونية أو خلقية. وتصرفاتها في الداخل والخارج (عنصريتها، وتوسعها، وارهابها) يجعل منها دولة مثل غيرها، بل من أسوأ الدول، وهي شبيهة بمن ترتبط بها أوثق رباط: فهي شبيهة بالولايات المتحدة، تأخذ عنها أسوأ تقاليدها مع الهنود الحمر ومع السود، وتطبقها ضد العرب. وتأخذ عنها أسوأ تصرفاتها (مثل ما فعلته في فيتنام). وتختفي مثلها وراء أوهام «الديمقراطية» (وتتعاون معها في أمريكا اللاتينية، ومع شر الديكاتوريات دموية في تلك المنطقة)»(55).

ونحن رغم اطلاعنا على أغلب مقالات وكتب ومقابلات محمد أركون، لا نذكر له استنكارا لسياسة الكيان الصيهوني. فأين كلام غارودي حول اسرائيل من قول أركون في لقاء المجمع اليهودي الدولي - فرع فرنسا. الذي ذكرناه اثناء محاضرته: «ان اليهود الذين يا ما أكثر ما قاموا به، ويا أكثر ما يقومون به للعيش داخل الشرق الأوسط»؟ فالمقارنة بين القولين تدلنا بكل وضوح على من هو أمسك بالاسلام، واعرف بتاريخ الأديان من الآخر.

هـ ــ وأركون يعيب على الأمة الاسلامية حكاما وشعوبا اهتمامهم بغارودي وتنكرهم لمفكرين مسلمين مرموقين مثل هشام جعيّط الذي يصفه أركون بالشجاع الذي يكتب بحرارة وإيمان بمثل عليا، وبأن شهرته في الخارج أكبر مما هي عليه في العالم العربي. فلننظر إذن إلى بعض ما قاله هذا **المفكر العبقري الذي غمطته الأمة حقه** والذي حسب أركون يستحق الذكر والتنويه والاشادة به كباحث ومفكر إسلامي غيور على دينه وعروبته. يقول هشام جعيط في أهم كتاب له:

● «إن تخليص المجتمع من سيطرة الدين أو بالأحرى من المحتوى المؤسساتي الاسلامي المرتبط بعصر مضى، وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها، تلك هي المهمة العاجلة الضرورية وهي مهمة عملية. وتطرح على الصعيد النظري قضية العقيدة وصلاحها في الوقت الحاضر»(56).

● «وهكذا نقترح العلمانية بصورة من الصور، **علمانية غير معادية للاسلام بحيث لن تستمد دافعها من شعور لا إسلامي**. ذلك أننا حافظنا على جوهر العقيدة ذاته في هذا المسلك الحائر، وكما قال فرويد بصورة بارعة في كتابه «مستقبل وهم»، فذلك يعني أنها حنان عميق لا يُجتث نحو هذا الدين الذي أنار طفولتنا وكان أول دليل لنا على الخير واكتشاف المطلق. لقد صرح مصلحون كثيرون في ماض قريب أنهم من أنصار الحداثة في حين أنهم كانوا مصرين على العلمانية. وقد ادّعى كثير من العلمانيين اليوم حق التلاعب بالاسلام مستترين بقناع الاصلاح والرقي في حين أنهم يتمنون خراب الاسلام. **نحن ندعي العلمانية بمعنى أننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانون والاخلاقية المُمارسة**. لكن هذه العلمانية لها حدود حيث نعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الاخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الاسلامية. ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها. لا يجب أن يتم الاصلاح على حساب الدين، بل يقع في نفس الوقت **بواسطة الدين وفي الدين ومستقلا عنه (!)**»(57).

● «**وبصورة من الصور، فإن الدين فكر لبشرية مازالت في الطفولة، أو على الأقل بصدد التكوُّن. فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث، لكن بعد أن يمر به**. ذلك لأن الأديان هي التي أخرجت الانسان من حينية الكائن حيث كان يُخشى عليه الاغراق في دهشة تسمِّر بصره إلى الأرض لا غير»(58).

● «إن المفكرين المسلمين الذين احتكوا بالحداثة وحتى دون أن يكتسي تساؤلهم شكلا نظريا، ينزعون إلى التخلي عن الدين لأنه يبدو لهم بناء منخورا ونسيجا من المحالات، ويظهر لهم مرتبطا بذهنية ساذجة أو غير حديثة. إن الصراع ضمني أو خفي ومرهق، لا سيما أن العلماء التقليديين لا يبذلون جهدا قط لصوغ العقيدة صوغاً مقبولا في الوقت الحاضر. إن المظهر السلبي للصلة بين الاسلام وعالم الماضي يطرح قضية خطيرة بالنسبة للفكر النظري، وقد أشرنا آنفا إلى الكساء الميثي للدين، لكن القضية كلها تعني التساؤل فيما إذا كانت الميثولوجيا لا تمس إلا عناصر عارضة أو هي تتمثل بنواة الايمان. إن الاسلام ككل دين غيره نشأ في بيئة ذهنية معينة وفي جو فكري معين، في عصر بشري سيطر فيه المظهر العجيب على أفق الانسان، وهو ورث فضلا عن ذلك

أغلب التقاليد اليهودية النصرانية . **يتضمن القرآن الملائكة ورؤساءهم وإبليس وجيشه من الشياطين والجن ويظهر أن هؤلاء اقتبسوا من الخرافات المحلية . نجد في القرآن تصورا معينا للجنين البشري قد لا يقبله العلم . ونظرة للكون المادي قابلة للتأويل بحيث لا تتضارب مبدئيا مع العلم لكن تتداخل فيها عناصر توراتية هي بدورها متأثرة بالكوسمولوجيا البابلية القديمة »**(59) .

وتكفينا هذه الاشارات التي تبرز بكل وضوح ليس فقط فكر هشام جعيِّط ولكن فكر محمد أركون نفسه، وإن كان لم يبلغ من «الشجاعة» ما بلغه جعيِّط، ولذلك فهو يصفه بالشجاع وبصاحب الايمان القوي . ونشير في آخر هذه الاقتباسات إلى إن الاشادة والتنويه متبادلة بين الرجلين، فكل منهما يشيد بفكر الآخر ويمجده ويدعو إليه، وبالتالي فكلاهما يصبو إلى جعل العلمانية «الطيبة والحنونة» مذهبا من مذاهب الفكر الاسلامي ومنهاجاً عمليا لسياسة الحكومات العربية(60) .

إذن فقد تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك، بأن مهاجمة غارودي إنما هي نابعة عن دفاع أركون عن شخصه، عن ثقافته الغربية التي ينعتها غارودي بثقافة الافلاس، ويصف حضارتها بحضارة الانتحار، هذه الحضارة التي يعزها أركون ويفتخر بعلومها(61) .

يقول أركون : «إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري . إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا . وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس ـ اعتقاد الملايين ـ بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادىء محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف» !!

الدافع السادس
موقفه السلبي من الحملة على الاسلاميين بالغرب

الدافع السادس الذي حملنا على دراسة أركون كنموذج للفكر العلماني الحديث هو موقفه السلبي من الحملة المسعورة التي تشنها بعض أجهزة الاعلام الغربية وأحزابها العنصرية ضد المسلمين وعقيدتهم الدينية، خاصة في الديار الفرنسية .

وسنسوق على ذلك مثالا واضحا تجلى في الحوار الذي أجراه أركون مع المجلة الفرنسية الأسبوعية «لونوفيل أبسرفاتور (Le Nouvel Observateur) » التي فتحت ابتداء من عددها 1109 الصادر في 7 فبراير 1986 ملفا خاصا عن «الاسلام في فرنسا»، وامتد الكلام حوله في بريد قرائها في الأعداد التالية على مدى شهرين أو يزيد .

هذه المجلة كما قلت، خصصت أحد أعدادها للكلام عن الاسلام في فرنسا، وجاءت صورة الغلاف مبشرة بالخوف الذي يرتاب العنصرين والحاقدين على الاسلام بفرنسا حيث كانت هذه الصورة عبارة عن امرأة محجبة بالنقاب على الشكل المغربي، والنقاب نفسه ملون بألوان ثلاثة تشكل علم فرنسا، فجاءت الصورة كأن عيني المرأة قد اخترقتا وسط العلم الفرنسي ومزقتا لونه الأبيض .

صدَّرت المجلة ملفها هذا بما نصه :

«إنهم قرابة ثلاثة ملايين معتنق للديانة الاسلامية بفرنسا . أجانب قدموا من ما يزيد على إثنى عشر بلدا، ومعهم فرنسيون كذلك . ***ويفتحون في كل يوم، وفي مدننا، مساجد جديدة*** *. من هو إلههم؟ أإله الخميني الذي يدعو إلى الحرب المقدسة ضد «شياطين» الغرب؟ أم إله القذافي الذي يبدو ملائما للارهاب عندما يكون موجها للديمقراطيات «الامبريالية»؟ أم إله الحركات التي تنصح بقطع يد السارق ورجم المرأة الزانية؟ أم إله الحكماء المسلمين في القرن الثالث عشر الميلادي الذين أتوا حتى أروبا بثقافة التسامح؟ .*

هل يمكن اليوم أن يكون أحدنا مسلما طيبا وفرنسيا طيبا؟ (Peut-on être un bon musulman et un bon français?). حتى نضع حدا للجهل وسوء الفهم، نفتح ملفا يشارك فيه كل من أركون، بيير بلانشي، كلير بريير، جون دانييل وجاك جوليار» (62) .

بدأ الملف بأركون، وكان عنوان الحوار معه **«مفكر مسلم ينتقد التطرف : أولئك الذين يخونون القرآن ـ** (Un intellectuel musulman dénonce les intégrismes: ceux qui trahisent le Coran)».

ولخطورة هذا الحوار، وللضجة التي أثارها، وللحرج الذي لقيه أركون مع بعض المسلمين بفرنسا بعد نشره مما اضطره إلى توجيه رسالة إلى المجلة في العدد التالي لتوضيح بعد الفقرات من حواره كما نشرته محاورته كاترين دافيد نافيا أنه قال بوجوب تعديل الآية القرآنية : ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ ، مؤكدا أنه يجب فتح باب الاجتهاد في مثل هذه الأمور، فالشريعة يقول أركون هي استنباط قام به المسلمون

يقول أركون: «إن التفسير يبقى دائما جائزا على شرط أن يعاد التفكير في مسألة التنزيل على ضوء التاريخانية. الحجاب مثلا، ككل ما يمت إلى الجنس وإلى وضع المرأة في الاسلام يتتمي لقانون عرقي سابق على الاسلام. الاسلام صادق على تقاليد قديمة متعلقة بأسس قبلية وأعطاها بعدا مقدسا. ويتعلق الأمر اليوم بإعادة التفكير في هذه المفاهيم على ضوء التاريخ» !!

الأوائل من الآيات القرآنية، ومن العجب أن يمتنع مسلمو اليوم عن فعل ما قام به سلفهم بقدر كبير من اليسر والحرية، من أجل ذلك، سنورد الحوار بأتمه مترجما إلى العربية حتى يتمكن القارىء من معرفة الدور الذي يقوم به محمد أركون «للتعريف بالدين الاسلامي والدفاع عن المسلمين».

■ *المجلــة :* مؤرخ للاسلام، مكوَّنٌ في مدرسة الحوليات، أستاذ بالسربون، أنتم إذن أحد المفكرين المسلمين النادرين الذين ينتقدون التعصب الاسلامي دون جحد الدين. هل من الممكن اليوم أن يكون الانسان مسلما دون أن يصادق على الجرائم التي تقترف في كل مكان من العالم تقريبا، في إيران أو في الشرق الأوسط، باسم الشريعة القرآنية؟.

● *أركــون :* إن مسألة الاسلام تستوجب أن يعاد التفكير فيها كليا خلافا لما يحاول التاريخ الراهن والمتعصبين الذين تكلمت عنهم إثباته. الاسلام يفترض وجود علاقة شخصية مع الدين. ليس من الضروري دوما أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لاقامة الصلاة. إن الصلاة مسألة شخصية، في الاسلام كما في الديانات التوحيدية الأخرى(63). وكل الداء يأتي من الخلط الذي وقع، لأسباب تاريخية، بين الاستعمال السياسي للدين والفضاء الشخصي للمتدين. وتلك قصة قديمة: فالمجتمعات الاسلامية فقدت الاتصال مع الانجازات الكبرى للقرون الأولى من الهجرة، مع مفكرين مثل ابن سينا وابن رشد وابن خلدون. بل علينا أن نعود إلى أبعد من ذلك حتى زمن الاستيلاء على السلطة، ثلاثين سنة بعد موت النبي، من طرف الدولة الأموية.

حسب القرآن، على الانسان الطاعة لله ورسوله، وتلاحظين أن الله هو المذكور أولا. طاعة الله تعني وضع الحياة من زاوية طلب المطلق. وإذا كان الحكم السياسي، أياً كان، يرغمك على طاعته أولا، فإنه يشوه طلب المطلق، يشوه النص القرآني. لكن، ماذا حدث في تاريخ الاسلام؟ لقد قلبت العلاقات، وتقدمت السلطة السياسية على السلطة الروحية. وهذا القلب للقيم هو ما يشكو منه اليوم العالم الاسلامي.

■ *المجلــة :* أليس هذا الخلط بين السياسي والديني هو الذي ولَّد التطرف؟.

● *أركــون :* كلمة التطرف كثيرة الاستعمال وتستغل كضباب أسطوري لتمويه المشكلات الحقيقية للمجتمعات الاسلامية. التطرف يتجلى في الديانات التوحيدية الثلاث بمجرد أن تغيب عن الأنظار العلاقة المباشرة بين الخالق والمخلوق. إن مفهومي الوحي والتنزيل نفسهما يحتاجان إلى إعادة تفكير، إذا كان الوحي يعني أن الله يؤثر في التاريخ عن طريق الأنبياء، إذن فمفهوم الحقيقة المطلقة والمستقلة عن التاريخ يؤدي إلى التطرف، خصوصا عندما تنقل من طرف رجال الدين والقانون.

إن التطرف جهد لدمج حقيقة خارجية داخل نص مقدس، ومن ثم، إذا كان يجب على العالم أن يخضع للتنزيل، فينبغي جبره على التغيير والتكيف معه. وفي هذا المضمار، يتم إزاحة البحث عن المطلق من جهة، وعن البعد التاريخي من جهة أخرى، هذا ما يقع اليوم في العالم الاسلامي، ولذلك بمجرد الكلام عن الدين يبدأ الكلام في السياسة، واليوم أكثر من وقت مضى، خصوصا منذ الخمسينات ونهاية الاستعمار.

■ *المجلــة :* بإسم القرآن، تقطع أيادي، ترجم نساء، يفرض الحجاب، تقام حروب مقدسة...

● *أركــون :* **هذه الأفعال تقام بإسم القرآن، ولكن هي (في الواقع) خيانة له.**

(Ces actes sont commis au nom du Coran, mais ils en sont la trahison). إن السلطات السياسية تفسر النص القرآني بمفهومها الخاص. أما النص نفسه فهو مغطى، محرف أو منسي.

مثلا تعدد الزوجات، ماذا يقول القرآن؟: «يمكنك أن تنكح إثنين أو ثلاثا أو أربعا من النساء»، ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾(64). نعم؛ لكن ماذا تقول بقية السورة (الآية)، على شرط أن تعدل بينهن. العدل هنا لا يعني أن يكون لديهن نفس المتاع، لكن كذلك نفس الحنان والحب بالضبط. وتقول السورة: إذا لم تستطع أن تكون عادلا تاما، فلك واحدة فقط ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾(64). لكن من المستحيل أن يكون الانسان عادلا. فإذا كما ترين، القراءة المتأنية للقرآن لا يمكن أن تؤدي إلا إلى منع تعدد الزوجات.

نفس الشيء يمكن أن يقال بخصوص قضايا أخرى، رمضان مثلا. في يوم من الأيام دعا الرئيس بورقيبة أصدقائه إلى تناول الطعام في رمضان، كل الناس صُدموا وقتها. لكن قال لهم: «إن النبي نفسه

دعا صحابته إلى الأكل والشرب في رمضان. نعم هذا الاستثناء كان وقت حرب، لكن نحن كذلك في حرب ضد التخلف». فكما ترين، القرآن تتوجب إعادة قراءته، التفكير فيه بشيء مختلف.

■ *المجلـة* : لكن هناك أشياء النص فيها واضح.

● *أركـون* : بالفعل، القرآن يقول: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾. في مثل هذه الحالة الحسابية، لا يمكن فعل أي شيء إلا إعادة طرح مسألة التفسير الاسلامي (القرآني). لا يمكننا أن نستمر في قبول أن لا يكون للمرأة قسمة عادلة. عندما يستحيل تكيف النص مع العالم الحالي، عندما يكون علانية منبثقا عن وضع اجتماعي لايتناسب في شيء (مع عالمنا الحاضر)، ينبغي العمل على تغييره.

إن التفسير يبقى دائما جائزا على شرط أن يعاد التفكير في مسألة التنزيل على ضوء التاريخانية. الحجاب مثلا، ككل ما يمت إلى الجنس وإلى وضع المرأة في الاسلام ينتمي لقانون عرقي سابق على الاسلام. الاسلام صادَقَ على تقاليد قديمة متعلقة بأسس قبلية وأعطاها بعدا مقدسا. ويتعلق الأمر اليوم بإعادة التفكير في هذه المفاهيم على ضوء التاريخ، وللأسف، فإن هذا العمل في بدايته في الاسلام بحكم سيطرة الايديولوجيا.

■ *المجلـة* : أليس الاسلام حقلا خصبا من هذه الناحية خاصة؟.

● *أركـون* : كل الديانات خصبة في ميدان الايديولوجيا عندما توجد أسباب الغليان. فعندما تقف المجتمعات الاسلامية اليوم بمثل هذه القوة، فلأنها تواجه مشاكل اجتماعية، اقتصادية، ديموغرافية... وإذا كانت الكنيسة في أمريكا اللاتينية أو في بولونيا تتكلم بصوت أعلى مما في أماكن أخرى فلأسباب مماثلة.

■ *المجلـة* : بسماعكم، يتخيل أن كل ما يحدث بإسم الاسلام اليوم يخالف الاسلام الصحيح، لكن هذا شيء تقولونه بمفردكم...

● *أركـون* : هذا كفاحي، له نتائج سياسية مباشرة، فإذا قبلنا فكرة أن الشريعة هي نتيجة مجهود تاريخي، أن كلام الله خاضع للتغيير، فتحنا الباب إذاً للمراجعة. إني أومن بالقوة المقنعة للتوضيح.

■ *المجلـة* : لكن ماذا يمكن أن تمثل هذه القوة المعقولة في مواجهة القوات الشغوفة التي نراها تعمل كل يوم؟.

● *أركـون* : قد يكفي قول بعض الأشياء وإسماعها لكي تعطي نتائج ملموسة سريعة. هناك انتظار، والناس غير سعداء بذلك. إذا كان للعمال المهاجرين بفرنسا أو للنساء في المجتمعات الاسلامية سبيل إلى هذا النوع من الخطاب، فسيكون ردهم سريعا. إن الرأي مفتوح على هذا النوع من العمل، والأنظمة السياسية ترفضه لأنها تخاف من عدم الاستقرار. نجد هناك كذلك تناقضا بين الرأي (رأي الشعوب) والأنظمة السياسية.

■ *المجلـة* : هل هناك حسب رأيكم بلد إسلامي مخلص للاسلام الحق؟.

● *أركـون* : هناك أشخاص في جميع المجتمعات، أشخاص صامتون يعيشون عقيدتهم. بقدر ما تثير الصداع حولهم بقدر ما يزدادون صمتا.

■ *المجلـة* : ما هي علاقتكم الشخصية مع الدين الاسلامي؟.

● *أركـون* : من خلال الاسلام أحسست بالشعور لما يمكن أن تكون عليه علاقة الانسان والمطلق. لكن صحيحٌ اليوم، وهذا أكرره، **أن مسألة الاسلام ينبغي أن يعاد فيها التفكير ضمن منظور تاريخي. إنه ضروري مثلا، التوفيق بين الاسلام والفكر العلماني** الذي ظهر في القرن السادس عشر الميلادي على يد لوثر، والذي وجد في التقاليد الفرنسية جزءا منه.

ما هي العلمانية؟ هي قدرة التمييز بين الفضاء السياسي والفضاء الديني. وهي تستلزم الأخذ بعين الاعتبار لفتوحات الفكر العلمي وكذلك تناقل هذا الفكر. إن الاسلام يعاني من كونه قُطع ليس فقط عن جذوره الفلسفية القديمة، بل عن هذا الانفتاح العقلي الذي نشأ بالغرب في العصور الحديثة كذلك.

■ *المجلـة* : إنكم تعطون الانطباع بالواعظ في الصحراء، أي وزن يمكن أن يكون لخطاب كخطابكم المعتدل المتسامح في مواجهة القوى المرعبة التي تثور في العالم الاسلامي؟.

● *أركـون* : إنك تلمحين إلى خوف الغربيين. أنا أفهم هذا الخوف، لكن كيف سيفهم الغرب تشنجات المجتمعات التي ترزح، منذ القرن التاسع عشر على الأقل، تحت نير سيطرته السياسية والاقتصادية والثقافية؟، ليس للمجتمعات الاسلامية وحدها أن تعقل جماح القوى الثائرة فيها، الغرب كذلك مطالب بطرح السؤال حول خياناته الفكرية، خصوصا تنحيته للبعد الديني المهم في العالم الاسلامي لصالح تصور نفعي للحياة. إنني لا أدعو إلى الحنين تجاه حقيقة ضائعة، ولكن أعتقد أنه من خلال التجربة الاسلامية والأزمات

بخصوص الآية: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾، يقول أركون: «لا يمكننا أن نستمر في قبول أن لا يكون للمرأة قسمة عادلة. عندما يستحيل تكيُّف النص مع العالم الحالي، عندما يكون علانية منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره».

الراهنة يمكن إعادة طرح مسألة مكانة المطلق في الوجود البشري ■

هذا هو الحوار المثير الذي خص به أركون مجلة «لونوفيل أوبسرفاتور»، والعارف للفكر الأركوني لا يدهشه ما حمله الحوار من تهجم على الشريعة الاسلامية التي يصفها أركون بالاسلام الرسمي التقليدي الارثودكسي... ولا أظن أن ما قاله يستحق الرد، لكن من المؤسف أن تتاح الفرصة للمسلمين لكي يتكلموا عن الاسلام في الغرب، وتضيع من بين أيديهم هذه الفرصة النادرة، بل على العكس، ساهمت أفكار أركون في إطلاق عدد من الألسن المعادية للاسلام من فرنسيين وغيرهم تجلت في بريد قراء المجلة قرابة شهرين متتابعين.

إن حوار الأب ميشيل لولونغ كان أحسن من حوار أركون بكثير وأنصف للاسلام وأعرف بمبادئه، ويمكن للقارىء أن يرجع إلى المجلة المذكورة ليتأكد من الأثر السلبي الذي تركه حوار أركون في نفوس عدد من الفرنسيين، خاصة منهم العنصريين أصحاب «لوبين»، تجاه المسلمين بفرنسا.

في نفس اليوم الذي صدر فيه العدد المذكور من المجلة، أي يوم الجمعة 7 فبراير 1986، ألقى أركون محاضرة بقاعة المحاضرات بمسجد باريس وكان الجمهور له بالمرصاد. افتتح أركون محاضرته قائلا: «**إنه لحدث بالنسبة لي أن أحاضر اليوم في مسجد باريس**».

امتازت هذه المحاضرة بالحوار العنيف بين أركون والحاضرين لما تركه الحوار مع مجلة «لونوفيل أوبسرفاتور» من وقع في نفوسهم، حتى أنه لما حاول أن ينفي ما جاء على لسان محاورته «كاترين دافيد» طلب منه الحاضرين التعجيل بإصدار نفي لما يحمله الحوار من آراء باطلة ومفاهيم علمانية سخيفة، مما زاده حرجا. بل إن الحاضرين لم يكتفوا بذلك، فسألوه لماذا لم تصلِّ معنا العصر وقد كنت متواجدا بالقاعة؟ فأجاب أن **الصلاة مسألة شخصية بينه وبين ربــه!**.

وقد رد أحد الحاضرين بلباقة وعن دراية وسابق معرفة بمحمد أركون، فعرَّف بالمحاضر تعريفا شاملا وأشار إلى تزامن وقت المحاضرة ومكانها وما يعرفه الغرب من تساؤل حول الاسلام وخوفه من انتشار الاسلام بدياره، واستغرب أن يفتخر المومن بدخوله إلى المسجد! وأن المحاضر يقطن قرب المسجد منذ عشرين سنة ولم تطأ قدماه المسجد! فجاز له أن يفتخر وإن لم يكن دخوله للصــلاة!...

بقي أن نشير في آخر هذه الفقرة إلى أن مجلة الوحدة دافعت على مفتيهـا وفقيههـا محمـد أركـون فوصفت أسئلة «كاترين دافيد» بالاستفزازية وأقدمت على ترجمة الحوار إلى العربية منقحا من كل ما يتعلق بالمس بالشريعة المحمدية وذلك من خلال «رسالة باريس» التي نشرتها في عددها 20 مايو 1986 ـ رمضان 1406، لتخفف من وقع الحوار في نفوس المسلمين برد اللوم على المحاورة وليس على الأستاذ المحاوَر.

يقول أركون: «تطرح رسالة الشافعي أسس وقواعد القانون (الاسلامي) في أربعة مبادىء: القرآن، الحديث، الاجماع، القياس. هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم بأن الشريعة ذات أصل إلاهي!!...».

الدافع السابع
تزكية الشهيد العلامة صبحي الصالح لأعماله

الدافع السابع الذي حثنا على تناول الانتاج الفكري الأركوني بالدراسة هو إقدام الشهيد الدكتور صبحي الصالح على تزكية أعمال أركون ودراساته خلال الندوة التي عقدها «**مركز دراسات الوحدة العربية**» في القاهرة خلال الفترة 24 ـ 27 شتنبر 1984 بعنوان «**التراث وتحديات العصر في الواطن العربي: الأصالة والمعاصرة**»، والتي شارك فيها أركون (65) ببحث عنوانه: «**التراث: محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته**»(66).

ونحن لا تهمنا الدعوة الخفية للعلمانية التي يحملها البحث ـ وكل أبحاث الدكتور أركون ـ بقدر ما يهمنا تعقيب الشهيد الشيخ صبحي الصالح عليه. ونبدأ بالاشارة إلى أن الموضوع المتناول من طرف أركون لا يتناسب والعنوان المعلن عنه، أو كما قال أحد المعقبين: «هذا البحث الذي توقعنا أن نستمع فيه إلى محتوى التراث وهويته، إيجابياته وسلبياته، أفادنا أمرا آخر لم يوح به عنوان البحث وهو مساوىء ومحاسن أساليب النظر إلى التراث».

ميَّز أركون في هذا البحث بين أربع مستويات للفكر المتصل بالتراث:

ـ الفكر المنتج للتـراث،
ـ الفكر المستغل للتراث،

- الفكر المستهلك للتراث،

- الفكر الدارس والمبلغ للتراث.

مشيرا إلى «أن الأمم الغربية أنجزت وحدة سياسية بتوطيد الاتجاه العلماني الوطني وإهمال المعيار الاقليمي الديني، بينما بقيت الشعوب العربية متشبثة بالتقاليد المحلية والعقائد الدينية الخاصة»(67)، ومعلنا «أن التجربة العلمانية التركية مثلا تستحق اهتماما فكريا في نطاق الفكر العربي، إذ بقيت البلدان العربية منعزلة في تيار مرتبط بالحداثة العقلية»(68).

ولمن أراد مزيدا من التفصيل أن يرجع إلى مجلد مكتب دراسات الوحدة العربية المتعلق بالندوة وخاصة منه مناقشة جلال أحمد أمين حيث قال:

«إني أتعجب أشد العجب من أن بعض المعلقين وصف ورقة د. أركون بأنها تمثل مساهمة في اتجاه «تجديد الدين». فإذا كان هذا تجديدا للتراث فكيف قتله وتحقيره... إن عنوان الورقة يعدنا بالحديث عن «إيجابيات التراث وسلبياته»، ولكن قد حرت حيرة عظيمة في محاولة البحث عن جانب إيجابي واحد للتراث تذكره الورقة، فالورقة لا تجد للتراث إلا السلبيات وتحتفظ بالايجابيات للاستعمار والمستشرقين...

فهو حينما يدعو العرب إلى الاستفادة مما أنتجه غيرهم من المسلمين، لا يجد إلا التجربة العلمانية التركية يخصها بالذكر!.

وهو حينما يحاول تقديم مقترحاته الختامية لا يجد ما يقترحه إلا أن يقول: «لا بد من وضع التراث كله موضع البحث والنقد والتقويم في ضوء الاكتشافات الحديثة». فإذا لم نقرأ في هذا كله موقفا بالغ التعالي والاستخفاف بالتراث، فما الذي يمكن أن نقرأه فيه؟ وإذا كان هذا هو «التجديد» المطلوب للتراث، فكيف يكون قتله؟.

نلاحظ أننا نحن العرب سُلبنا من عصرنا فسلبنا من معاصرتنا وأصبحنا لا نعيِّر التراث ولا نفهمه ولا نعطيه معنى ولا نضيف عليه قيمة إلا بالاستناد إلى ما ينسب إلى الحضارة الغربية. وأخشى ما أخشاه أن نتمادى في هذا الاتجاه، ولست مقتنعا أبدا أن ما يدعو إليه د. أركون من شأنه أن يعيننا على حل مشاكلنا ولا حتى على وضعها في إطارها الصحيح»(69).

كان تعقيب الشهيد صبحي الصالح مثيرا للغاية، ولو أنه لم يسجل ولم يدوَّن،ما تطرقنا إليه بعد استشهاد صاحبه، لأننا مأمورون بأن نذكر موتانا بخير. بدأه رحمه الله بقوله:

«من عرف الزميل د. محمد أركون كما عرفناه واطلع على آرائه وكتبه ودراساته وبحوثه كما أتيح لنا الاطلاع عليها، أيقن أنه من أقدر علمائنا المسلمين على معالجة قضايا التراث، ولا سيما من زاوية «اجتماعية المعرفة» التي نشاطره العناية بها إلى أبعد الحدود... من حق الزميل علينا هنا أن نشيد بنقده للعقل الاسلامي، أي عقل المتحجرين الجامدين قدامى ومحدثين، على رغم إشادته التي كررها بجوهر الفكر الاسلامي الأصيل، ولا سيما فيما سماه «خبرة المدينة» في عصر الوحي والتنزيل، كما صرح في إنتاجه الفكري الأخير باللغة الفرنسية (من أجل نقد للعقل الاسلامي)»(70).

ومعروف عن الشهيد شدة احترامه للمفكرين والباحثين أيا كانت اتجاهاتهم ومذاهبهم الفكرية، ومخاطبتهم خطابا لينا لبقا، وهو خلق محمود يأمر به الاسلام ويحث عليه، إلا أن شهادته لأركون بأنه من أقدر العلماء المسلمين على معالجة التراث تحتاج إلى أكثر من دليل.

وفيما يلي بعض الفقرات من نفس الكتاب مترجما إلى العربية الذي اطلع عليه الشهيد والتي تدلنا دلالة واضحة على أن أركون بالفعل من أقدر المفكرين العرب على إعادة طبع التراث الاستشراقي وتكرير مقولاته:

- *«حسب الرواية الرسمية لطريقة التشكل (تشكل سورة القرآن في مصحف) المعترف بها من قبل الجميع، السنة كما الشيعة، والتي تهيمن بمصداقيتها على الكل، فالنبي كان قد تكلم خلال عشرين عاما بطريقتين مختلفتين متمايزتين. في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثا من قبل الله ومحملا بمهمة عاجلة، ونتج عن ذلك القرآن. وأما في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما سمي بالحديث النبوي الذي ينطوي على تعاليم النبي»(71).*

- *«إن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحُّص ذي أولوية وأهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الاسلامي الكلي أو الشامل. لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة. لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية. سوف يكون مفيدا أكثر لو أننا نذهب في التحليل والتحري إلى أبعد*

يقول أركون: «غارودي لم يقرأ صفحة واحدة من رسالة الشافعي، وما أدراك ما رسالة الشافعي، وكتب التفسير للقرآن... ولا أظن أن أمثال غارودي يمكنهم أن يعلموننا شيئا في هذا المضمار، لأنهم لا يقدرون على قراءة سطر واحد باللغة العربية، ولا يقدرون على الاطلاع على ما أعتبره ونعتبره أصولا لا بد من مراجعتها لاحياء الفكر الاسلامي».

من ذلك لكي يشمل الاحتجاجات التي أثيرت بخصوص تشكيل النص القرآني»(72).

● *«تطرح هذه الرسالة (رسالة الشافعي) أسس وقواعد القانون في أربعة مبادىء:*

1 ـ القرآن، 2 ـ الحديث، 3 ـ الاجماع (لكن إجماع من؟ هل هو إجماع الأمة كلها، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أي زمن وأية مدينة؟ لا جواب)، 4 ـ القياس.

هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي. يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الاسلامية، أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون والحديث. وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع. كل هذا العمل شيء حدث متأخراً. إن القانون المدعو قانوناً إسلامياً كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادىء النظرية التي أدت إلى ضبط وتقديس القانون»(73).

● **«إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري. إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحا. وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس ـ اعتقاد الملايين ـ بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادىء محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف. كان هذا الأمر محتوم الحدوث في العصور السابقة. ذلك أن كل مجتمع مضطر إلى نوع من الضبط الذي بدونه تسود الفوضى. فالمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز. والمجاز يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز. إنه يثير فينا طاقة خلاقة وديناميكية. لكن، هناك البشر المحسوسون العائشون في مجتمع، وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعا من التنظيم والضبط. وهكذا تم إنجاز الشريعة»(74).**

رحم الله الشيخ صبحي الصالح وغفر لنا وله، فأركون أبعد من أن يكون من أقدر علماء المسلمين على معالجة قضايا التراث، وتصريحاته وكتبه ومقالاته دالة على ذلك. بل في نظري، هو أبعد من أن يبلغ من الشجاعة ما بلغه تلميذه وزميله هشام جعيّط فيعلنها رغبة ودعوة لعلمنة المجتمعات الاسلامية صراحـــة.

هذه هي معظم الدوافع التي دعتنا لتناول محمد أركون بالدراسة قصد التعريف به وبنتاجه وبدعوته لعلمانية خفية من خلال إعادة القراءة لنصوص الوحي والموروث الثقافي حسب ما استجد في العلوم الانسانية من دراسات ونظريات وأبحاث، وحان الوقت كي ننتقل إلى ما يريده ويهدف له بشيء من التفصيل.

الهوامش

(1) ـ في مايو 1964 أقر مجلس الجامعة العربية مشروع ميثاق الوحدة الثقافية العربية في دورة انعقاده العادية الحادية والأربعين، وهو المشروع الذي اقترحه المؤتمر الثاني لوزراء المعارف والتربية والتعليم المنعقد في بغداد في فبراير من العام نفسه. وعلى أساس هذه المعاهدة الثقافية، قامت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، كوكالة متخصصة في نطاق الجامعة العربية بعقد مؤتمرها العام في دورته العادية الأولى بمقر جامعة الدول العربية في القاهرة في تموز 1970، وألحقت بها الأجهزة الثقافية التي كانت قائمة في إطار الادارة الثقافية أو في نطاق الأمانة العامة للجامعة العربية.

هذه المنظمة تلعب عربيا بالنسبة للجامعة العربية ما تلعبه دوليا منظمة اليونسكو بالنسبة لمنظمة الأمم المتحدة. ونشير إلى أن الدكتور محمد محمد حسين رحمه الله قد أشار بما فيه الكفاية إلى نشاط اللجان الثقافية للجامعة العربية والتي تعتبر النواة الأولى للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في كتابه **«حصوننا مهددة من داخلها»** (مؤسسة الرسالة ـ الطبعة السادسة 1981، ص. 99 فما فوق)، ودرسه دراسة مستفيضة من وجهة نظر إسلامية قد لا تخلو من بعض التشدد، لكن تشدد المربي على تربيته.

(2) ـ بخصوص الخطة الشاملة للثقافة العربية يمكن الرجوع للعدد العاشر من «المجلة العربية للثقافة» التي تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مارس 1986. ولقد صادق مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي في دورته الخامسة بتونس خلال الفترة من 13 ـ 15 ربيع الأول 1406هـ الموافق 26 ـ 28 نوفمبر 1985 على الخطة «باعتبارها دراسة أساسية ومبدئية شاملة يسترشد بها في العمل الثقافي»، كما دعى الدول العربية إلى الأخذ بها وتنفيذ توصياتها.

(3) ـ «اقتراحات لتجديد الفكر الاسلامي المعاصر»، وهو تعقيب على بحث أنطوان فيرغوت من الجامعة الكاثوليكية بلوفين ـ بلجيكا، شارك به أركون في ندوة هامبورغ المنعقدة في إطار «الحوار العربي الأوروبي» ما بين 11 و15 أبريل 1983. شارك في عقد وتنظيم هذه الندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وكان من بين من شارك فيها إلى جانب أركون عدد من المثقفين العرب نذكر منهـم:

- الدكتور محيي الدين صابر مدير المنظمة،
- الدكتور عبد القادر زيادية (الجزائر)،
- الدكتور أحمد كمال أبو المجد (مستشار بمكتب سمو ولي العهد بالكويت)
- الدكتور عبد الكريم اليافي (أستاذ جامعي ـ دمشق)،
- الدكتور عز الدين مدني (مخرج وناقد سينمائي ـ تونس)،
- أنطون مقدسي (وزارة الثقافة والارشاد القومي ـ سوريا).

وقد قامت مجلة «الأداب» البيروتية بنشر معظم المحاضرات التي ألقيت بالندوة في عددها الخاص 4ـ5، أبريل ـ مايو 1983، كما أن مجلة «الكاتب العربي» الصادرة عن الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب قد قامت بنشر بحث أنطون فيرغوت وتعقيب محمد أركون عليه في عددها السادس 1983 (بخصوص الفقرة المقتبسة انظر الآداب ص 79 أو الكاتب العربي، ص 88).

(4) ـ Communauté musulmane, congrès juif mondial, PUF 1978.

وكل ما سنسوقه من فقرات مقتبسة من هذا الكتاب هو من ترجمتنا التي اجتهدنا بأن تكون أمينة ومطابقة للنص الفرنسي. وسنشير في بقية البحث إلى هذا الكتاب بعنوانه العربي: «الأمة الاسلامية».

(5) ـ يعني بذلك زيارة رئيس مصر الراحل أنوار السادات إلى القدس ونزوله يوم السبت 19 نوفمبر 1977 بمطار اللد بفلسطين المحتلة، ثم صلاته بالمسجد

الأقصى وإلقائه خطابا أمام أعضاء الكنيست الاسرائيلي يوم الأحد 20 نوفنبر 1977، أي أسبوعا بالضبط قبل انعقاد ملتقى المثقفين اليهود بفرنسا تحت رعاية المجمع اليهودي الدولي.

(6) ـ «الأمة الاسلامية»، مرجع سابق، ص 9.

(7) ـ لا نعلم شيئاً يستحق التنويه لأفعال اليهود بالشرق الأوسط، إلا أن يكون إخـراج المواطنين العرب من ديارهم، وسلب أراضيهم، وانتهاك حرماتهم، وتقتيل شبـابهم وشيوخهم، واحتـلال المزيد من بلدهم، واضرام نار الفتنة بينهم، . . إلا أن يكون ذلك عملا يستوجب الاشادة والتنويه بالدور الفعال للعيش في الشرق الأوسط، فهذا ما لم نسمع به أبدا لا من الكتلة الشرقية ولا من الكتلة الغربية، ولا ممن هم ضالعون في الرجعية!.

(8) ـ «الأمة الاسلامية»، ص. 101.

(9) ـ **يعني أركون بالتبرير الشرعي لمختلف إرادات القوة بالنسبة للاسلام النصوص القرآنية والاحاديث النبوية التي تدعو وتحث على الجهاد والرباط في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل ما يحمل المسلم على استعمال قوته للذود عن دينه، وهذا ما سيوضحه بجلاء دكتورنا في الفقرة التي تلي.**

(10) ـ «الأمة الاسلامية»، ص. 116.

(11) ـ المرجع السابق، ص. 117. ويراجع في هذا الصدد كذلك كتاب أركون «الاسلام دين ودنيا» الذي ذكرناه في الفصل الأول، من ص. 60 إلى ص. 66

(12) ـ **كلمة حق أريد بها باطل.!**

(13) ـ **«الأمة الاسلامية»، ص. 199. ويريد أركون أن يقول أن الأحاديث النبوية المفسرة للقرآن، وما نقل عن الصحابة الكرام في هذا الموضوع لا ينبغي التقيد به أوالامتناع عن تجاوزه لشرح جديد واستنباط عصري لآيات القرآن، بل على العكس، ليس هنالك حديث أو تفسير متواتر يمنعنا من قراءة القرآن، قراءة مفتوحة على التاريخ والرأي والعقل!! . . .**

(14) ـ فأركون لا يوافق على الفكرة الراسخة المذكورة المعتمدة على كون الاسلام لا يفصل بين الدنيا والدين، بل على العكس، يرى محمد أركون أن الاسلام مفتوح لكل فكر علماني ويمكن أن يوجَّه نحو العلمانية. . . . . كما أنه يرى أن ابن رشـد كان من رواد هذا الانفتـاح على العلمانية في عصـور الاسـلام الكلاسيكية. وهو ما يفهم من كلامه المشار إليه.

(15) ـ «الأمة الاسلامية»، ص. 120.

(16) ـ المرجع السابق، ص. 121.

(17) ـ المرجع السابق، ص. 115 و117.

(18) ـ المرجع السابق، ص. 122 و123.

(19) ـ أحسن من يترجم لمحمـد أركون هو الدكتور هاشم صالح، وتنشر ترجماته مجلات «الفكر العربي المعاصر» و«مواقف» و«الوحدة».

(20) ـ الثقافة الجديدة، عدد 27/26، ص. 32.

(21) ـ مجلة «الزمان المغربي»، عدد 18، 1983، ص. 38.

وتجدر الاشارة إلى أن أركون أعاد نشر هذا البحث في كتابه الجديد «تاريخية الفكـر العـربي الاسـلامي»، ترجمـة هاشم صالـح، وهو الفصل الثاني من الكتاب. وترجمة هاشم صالح كانت أرفع بكثير من ترجمة «الزمان المغربي».

(22) ـ المرجع السابق، ص. 47.

(23) ـ مجلة «15 ـ 21»، عدد 5، شعبان 1403 / ماي 1983، ص. 26.

(24) ـ تعتمـد المجلة في دمجهـا للأفكار الاشتراكية ضمن التعاليم الاسلامية على أسلوب بدأنـا ولـلأسف نشـاهد ونلاحظ انخداع شبابنا المسلم به يستدرج القلوب نحو الكفر ويهيىء النفوس لقبول الشك في الدين والجدال فيه، ألا وهو الأسلوب المعتمد على المبدأ المكذوب الذي يقول: «الحقيقة ملك مشاع بين الجميع». وقد سطرت المجلة ذلك بوضوح في عددها الخامس، ص. 31:

«. . . ولكننا نؤكد هنا مرة أخرى تمسكنا بالمبدأ الذي يقول بأن الحقيقة ملك مشـاع بين الجميع، ونحن إذ ننشر مساهمات مختلفة ـ ومتناقضة أحيانا ـ مع قناعاتنا الحضارية العامة، إنما نفعل ذلك دفعا لحركة التقدم والرقي، فالحقيقة لا تبرز إلا بالحوار والتدافع (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)».

والمتمعن في هذه البدعة من القول يفهم أن المراد هو إثبات نظرية تدعي أن الحقيقة لا تتجسد في شكل واحد، أو تنبع من فكر واحد، أو تصدر عن قانون واحد، وإنما هي ملك مشاع بين الجميع، فمنها ما هو في القرآن، وما هو في التلمود، وما هو في الكتاب المقدس، وما هو في قرارات الكريملين، وما هو في سياسة البيت الأبيض، وما هو في سجلات الأمم المتحدة وليست حكرا على الاسلام وتعاليم الاسلام وما وافق وحي القرآن! . . .

(25) ـ مجلة «الباحث»، عدد 12 ـ غشت 1980، ص. 7.

(26) ـ مجلة «الفكر العربي»، عدد 32، أبريل ـ يونيو 1983، ص 313.

(27) ـ العدد التجريبي من مجلة «الوحدة»، يونيو 1984، ص. 158. ويمكن الاطلاع على وثيقة هذا المؤتمر بالعدد الثالث من نفس المجلة، دجنبر 1984، ص. 59 ـ 63.

(28) ـ الوحدة، عدد 3، ص. 117 ـ 123.

(29) ـ الهدى، عدد 14، ص. 28.

(30) ـ «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، منشورات مركز الانماء القومي، الطبعة الأولى 1986، ص. 143 ـ 163.

(31) ـ الوحدة، عدد 13، ص. 31 ـ 32.

(32) ـ نفس المرجع، ص. 35.

(33) ـ الوحدة، عدد 20، ص. 26.

(34) ـ المشروع، عدد 6 / 1986، ص. 167 ـ 168.

(35) ـ لاماليف، عدد 161، دجنبر 1984، ص. 34.

(36) ـ لاماليف، عدد 160، ص. 50.

(37) ـ مجلة «المدينة»، العدد 2 ـ يوليوز 1978 ـ البيضاء ـ ص. 14 و15.

(38) ـ رغم حضورنا الشخصي لهذه المحاضرة وتسجيلنا عدة نقط وفقرات منها فإننا اعتمدنا على التغطية التي قامت بها جريدة الاتحاد الاشتراكي ونشرت ضمن الملحق الثقافي عدد 50 ـ الأحد / الاثنين 4 ـ 5 نوفنبر 1984، خشية أن يقال أننا نفتري الكذب على الأستاذ المحترم.

(39) ـ هو أحمد بن اسحاق بن المقتدر، أبو العباس، القادر بالله الخليفة العباسي (336 ـ 422)، ولي الخلافة سنة 381هـ وطالت أيامه، كان حازما مطاعا كريما، هابه من كانت لهم السيطرة على الدولة والترك والديلم فأطاعوه، وأحبه الناس فصفا له الملك. نعته ابن دحية بالامام الزاهد العابد وقال: في أيامه ظهرت العرب، وقام الاسلام، وملكت الجزيرة والشام، وفتحت السند والهند وهو آخر خليفة من بني العباس تولي الاحكام بنفسه (الأعلام للزركلي، المجلد الأول، ص. 96)، وأركون يصفه بالقامع للحركة الفكرية والمجمد لنشاط الفكر الاسلامي دون أن يذكر المرجع التاريخي الذي استند إليه!!

(40) ـ ملحق الاتحاد الاشتراكي المذكور ـ ص. 3. ونلاحظ أن ما يغيض أركون هو كون ثورة أوروبا نتج عنها فصل الدين عن الدولة وترسيخ العلمانية في حين أن الأمـة الاسلامية أكدت ارتباطها بأصول دينها ورغبتها في العودة إلى الكتاب والسنة من ينابيعها الأولى، وهذه «الانتكاسة» للعقل الاسلامي(!) هي التي تؤرقه ويسـعى جاهداً للبحث في التاريخ العربي الاسلامي عن أسباب عدم «عقلنة»الفكر الاسلامي وعلمنته، وكان ذلك موضوع محاضرته، وهو موضوع أغلب محاضراته ومؤلفاته.

(41) ـ في اعتقادنا أن المفكر بمجرد ما يهتم بالدراسات الاسلامية، وينوي القيام بإعـادة إحياء علوم الـدين وتجديد الفكر الاسلامي، تصبح عبادته وصلواته

وعقيدته من الأشياء التي يلزم الناس المعنيين معرفتها لينظروا مطابقة القول للعمل وصدق القول في دعوة الداعي إلى التجديد والاجتهاد، وبذلك، يكون قول أركون: «ما بيني وبين الله، فسأتصرف فيه بنفسي» مردوداً عليه إذ يعنيه وحده لما كان خارج الدعوة، ويعنيه ويعني الناس بمجرد أن قام يدعوهم.

(42) - * ملحق البيان الثقافي ليوم الأحد / الاثنين 4/5 نوفنبر 1984، عدد 71.
* جريدة «البلاغ» عدد 91 بدون تاريخ - ص. 13، تحت عنوان: «محمد أركون: أنا سعيد بلقائي مع الجابري في نقد العقل».
* جريدة «لاماليف» بالفرنسية، عدد 160، نوفنبر 1984، ص. 50.

(43) - الظاهر أن كلمة سني خطأ مطبعي والمراد ألسني. البلاغ - عدد 91، ص 13.

(44) - مجلة «لاماليف (Lamalif)»، عدد 161، دجنبر 1984، ص. 37.

(45) - «أنوال الثقافي 7»، العدد 157، السبت 5 دجنبر 1984، ص. 8 - 11، أجرى الحوار محمد بنيس.

(46) - «العلم الثقافي»، السبت 16 صفر 1405 - الموافق 10 نوفنبر 1984.

(47) - الذي جعل كلا من ممثل جريدة «العلم / الرأي» ومجلة «لاماليف» يخطىء، الأول في جعل القرن الواحد قرنين والثاني في جعل القرن الواحد قرونا ممتدة من الرابع إلى العاشر، هو كون العنوان الفرنسي مكتوب هكذا «Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle : Miskawayh philisophe et historien» والمتتبع للدراسات الاسلامية من خلال نتاج المستشرقين أو مدارسهم الغربية يفهم أن الرقم الأول يعني التأريخ الهجري والثاني التأريخ الميلادي كمثل كتابتهم 622/1 والتي تعني العام الأول للهجرة، أي سنة 622 ملادية، وأركون يستعمل هذا الأسلوب في جميع كتبه ومحاضراته. وطبعا، من ليس له علم بالكتاب ومافيه وأراد أن يعرف به ويشيد به من خلال عنوانه يقع في الخطأ الذي وقع فيه صاحبانا لا محالة !! . . .

(48) - «غارودي يجهل الاسلام»، حوار مع مجلة «الوطن العربي»، عدد 385، ص. 55 و56.

(49) - «أنوال الثقافي 7»، ص. 10 و11.

(50) - «نحو نقد للعقل الاسلامي» بالفرنسية، ص. 10، ويمكن الرجوع إلى الترجمة العربية في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد 632 ص. 22.

(51) - انظر مثلا بخصوص التعليق على أعمال الدعاة الأجلاء الذين ذكرنا ووصف نتاجهم بفقد كل مصداقية في كتاب أركون «نحو نقد للعقل الاسلامي»، ص. 30.

(52) - رجاء غارودي: «الاسلام هو ملاذ البشرية في كل زمان ومكان»، جريدة «القبس الدولية»، عدد 101، الجمعة 30 غشت 1985، ص 11.

(53) - المرجع السابق.

(54) - «الاسلام وأزمة الغرب»، عالم المعرفة للنشر والتوزيع - جدة - 1983، ص. 22 و23.

(55) - «اسرائيل: الصهيونية السياسية»، روجيه غارودي، دار الشروق/دارالثقافة، الطبعة الأولى 1983، ص. 191.

(56) - «الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي»، د. هشام حعيط، دار الطليعة، الطبعة الأولى - مايو 1984، ص. 10. وقد ترجم الكتاب من الفرنسية د. المنجي الصيادي بتدقيق وتنقيح من طرف المؤلف.

(57) - المرجع السابق، ص. 112.

(58) - المرجع السابق، ص. 123.

(59) - المرجع السابق، ص. 124.

(60) - بخصوص إشادة هشام حعيط بفكر محمد أركون ورأيه في القرآن وقراءاته يمكن الرجوع إلى المرجع السابق، ص. 132 و122.

(61) - «الاسلام: الأمس والغد»، الترجمة العربية، ص. 116.

(62) - «لونوفيل أوبسرفاتور» (Le Nouvel Observateur)، عدد 1109، 7 - 13 فبراير 1986، ص. 38.

(63) - في الاسلام الصلاة، كما الزكاة والصوم، ليست مسألة شخصية، بل عدم قيام المسلم بها يوجب في حقه حد القتل إذا استتيب ولم يتب، وهو أمر ضروري حتى لا يتنصل المسلم من الواجبات الملقاة على عاتقه فيكون مسلما عند الحاجة إلى المسلمين وغير مسلم عند دفع الزكاة مثلا. ما هو شخصي: الانتماء إلى الاسلام أو عدمه، لكن بمجرد أن يصبح المرء مسلما تصبح الصلاة فرضا واجبا في حقه لا يعذر بتركه.

(64) - سورة النساء: 3.

(65) - لم يستطع أركون حضور الندوة، وقد قدم أحد الأساتذة البحث نيابة عنه، ثم أرسلت جميع المناقشات والتعقيبات على بحثه مكتوبة حيث أعد ردا عليها.

(66) - نشر البحث بأتمه ضمن المجلد الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية بنفس عنوان الندوة، وضم جميع بحوثها ومناقشاتها، الطبعة الأولى غشت 1985، ص. 155 - 167.

(67) - نفس المرجع، ص. 156.

(68) - نفس المرجع.

(69) - نفس المرجع، ص. 203 - 204.

(70) - نفس المرجع، ص. 178.

(71) - تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص. 288. والفقرة مقتبسة من الفصل الأخير المتعلق بالاسلام والعلمنة الذي أضيف إلى الطبع العربية ولم ينشر في الطبعة الأصلية للكتاب كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول: من هو محمد أركون؟ (الهدى عدد 14، ماي/يوليوز 1986، ص. 25).

(72) - نفس المرجع، ص. 146.

(73) - نفس المرجع، ص. 297.

(74) - نفس المرجع، ص. 299.

ملاحظة: حين ترجمتنا لكلمة Integrisme، اخترنا كلمة التطرف بدل الأصولية، لأن الكلمة الفرنسية تستعمل أكثر لنعت «المتطرفين والمتعصبين»، حتى أصبحت شائعة لدى الفرنسيين والمتفرنسين لوصف كل متمسك بدينه مخالف لاهواء الناس المستلبين دينيا!.

إشارة

يمكن للقارىء الكريم أن يتابع دراسة الفكر الأركوني في الكتاب الذي سيصدره الأستاذ محمد بريش قريبا، والذي يشتمل علاوة على الفصلين اللذين نشرتهما مجلة «الهدى» فصولا مستفيضة حول هذا الفكر ودعوته لـ «علمنة الاسلام» من خلال دراسة ونقد فكر وإنتاج صاحبه، وفق المنهج السليم في النقد والحوار، راجين أن يكون لبنة تساهم في دفع الفكر الاسلامي الحديث نحو مزيد من الانفتاح على ما يصدر بالغرب، على يد كتاب ينتمون إلى العالم الاسلامي، من دراسات حول الاسلام وعلومه تشكل ما يمكن أن نسميه بـ «الاستشراق العربي»، وذلك لاظهار غثها من سمينها وإجلاء سلبياتها وفضح دسائسها وأباطيلها، والله الموفق.

«الهدى»

بريد القراء

اخواني القراء الكرام، وأخواتي القارئات الكريمات :
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته ،
وبعد :

● **أرسلت إلينا الأخت ع . خديجة رسالةً تقول فيها :**

«عشت طفولتي في اليتم بعد أن طلق أبي أمي، وهجرنا منذ كنت جنينا، فلعبت أمي دور الأب والأم معا إلى أن كبرت والحمد لله، وخلال طفولتي لم أعرف حنان الأب ولو في أبسط صورة، لم أره طول حياتي إلا مرة واحدة، لم يصرف علي من ماله، ولم يحمني بأبوته، ولم يجعلني أحس بالطمأنينة ولو لحظة واحدة حتى عرفت ربي، فعرفت الطمأنينة في القرآن الكريم، والله الرحمن الرحيم يأمرنا برحمة آبائنا وأمهاتنا. وهنا تكمن المشكلة، فأنا لا أحب أبي، لأنه أدرجني في اليتم والفقر ودفعني إلى مجتمع الذئاب وأنا وحيدة مع أهلي وفي أمس الحاجة لحمايته، أقول: أنا لا أحب أبي، والله يأمرني أن أرحم والدي، فكيف أعمل؟ أنا لا أحب حتى رؤيته لأنه يعبر عن صورة دنيئة للرجال لا أحب أن أراها. أقول: أكرهه، وأضيف: إنه يسكن بعيدا عن المدينة التي أنا فيها مع أهلي، ولا أعرف أخباره، ولا أحب أن أعرفها. والآن أتساءل هل من حق لهذا الأب علي؟ هل عاطفتي نحو الأب تستجلب لي سخط الله، لا قدر الله ذلك؟

أرجو منكم الجواب على هذا السؤال، وأرجو أن يكون مفصلا ان أمكن تفصيله، أو على الأقل أريد جوابا شافيا، لأن هذه المشكلة تحيرني جداً».

■ ***الهدى :*** *احلنا رسالتك على أحد الاخوة المختصين في الدراسات الشرعية، فوافانا بالجواب التالي :*

«قبل إجابة السائلة الكريمة نذكرها ونذكر كل مسلم بما يلي :

1 ـ أن المعرفة الحقيقة بالله لا تتم إلا بالرضى بأحكامه والتسليم لها.

2 ـ أن حكم الله فوق العواطف والانفعالات، فهو الأحكم والأعدل، كما ننبه الأخت السائلة ـ خاصة ـ إلى أن أباها الغائب عنها بشخصه وأخباره وأحواله، قد يكون له من العذر ما قد يغير النظر إليه والحكم عليه. ولعل هناك من أسباب المشكلة وملابساتها ما لا تعرفه البنت السائلة نفسها. والغائب حجته معه كما يقال.

فأول ما يلزم السائلة، أن تحرص وتعمل على استطلاع أحوال أبيها ومعرفة ما عنده من أعذار ومن وجهة نظر، وإذا سلمنا أن الأمر كما تحكيه السائلة في رسالتها، فلا شك أن هذا الأب، قد فرط في واجباته، وضيع الأمانة، ورسول الله ﷺ يقول: **«إن الله سائل كل راع عما استرعاه، حفظ أم ضيع»**.

وأما الموقف الذي عبرت عنه الأخت في رسالتها فهو موقف مناف لما أمر به الله ورسوله في شأن الارحام وصلتها ورعاية حقوقها بغض النظر عن المقايضة التي لا مجال لها في هذا الباب.

وإذا تتبعنا الأوامر الالهية، والتحذيرات الربانية في هذا الموضوع، فإننا لا نجد احسان الأبناء إلى آبائهم مشروطا وجوبه عليهم بسابق عناية الآباء بهم.

ورعاية الآباء وتضحياتهم غريزة طبيعية فيهم إلا إذا صرفت بمكر بشري أو عطلت بسبب قسري.

والتمسك بمذهب المعاوضة الذي جرى به العمل شرعا بين الناس في معاملاتهم أراه انتقل إلى ميدان الرحم والبر بالوالدين، وهذا نوع من الخلط والغفلة عن أحكام الشرع. والتبرير النفسي أو العرفي لمجازاة السيئة بمثلها هو قياس فاسد، لوجود نصوص مخالفة فالوصية الالهية حثت على بر الوالدين ولو كانا كافرين، قال تعالى: **«وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما، وصاحبهما في الدنيا معروفا»** ـ لقمان: 14 ـ وقال تعالى: **«لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين»** ـ سورة الممتحنة: 8 ـ.

«عن اسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: قدمت أمي وهي مشركة في عهد قريش إذ عاهدوا ـ عهد الحديبية ـ فأتيت النبي ﷺ فقلت يا رسول الله إن أمي قدمت وهي راغبة أفأصلها؟ قال: «نعم صلي أمك» رواه الامام أحمد. وقال الرسول ﷺ: «لن يجزى والد عن ولده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه» رواه مسلم وأبو داود.

وقد وردت آيات كثيرة وأحاديث متعددة في الحث على شكر الوالدين والدعاء بالمغفرة لهما، وفي النهي عن سبهما وبغضهما والاساءة إليهما، حتى لعن النبي ﷺ العاق لوالديه وعده من أهل الكبائر.

والاحسان إلى الوالدين الذي أمر الله تعالى به **«وبالوالدين إحسانا»** وكذلك الشكر لهما المأمور به في قوله تعالى **«ان اشكر لي ولوالديك»** كل ذلك ممكن، ومن شأن ممارسته والدوام عليه غرس المحبة، وإنبات المودة التي غابت عن قلب الأخت السائلة بسبب غياب أسبابها. والمرء ليس محاسبا طبعا على عدم محبة ما ينبغي أن يحب، ولكنه محاسب على ما أوجب الله من الاحسان إليه ان لم يحسن.

فأجدر بالسائلة أن تحسن وسترى بحول الله بركة ذلك الاحسان على نفسها وكل من حولها من أب وأم. بل إن الله تعالى حث على المعاشرة الطيبة للمرأة ولو كانت مبغوضة **«وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا»** ـ النساء ـ فما بالك بالوالدين؟

وأخيرا إن الولد ـ ذكر أو أنثى ـ البار العاقل الكيس يمكنه أن يجمع بين الوالدين المنفصلين بحكمته وفطانته. ومحبة الأب والبر به لا تعني أبدا معصية وكراهية الأم، والعكس صحيح. الا إذا دعا أحدهما إلى معصية الله، **فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**. واصلاح ذات البين فضيلة عظمى لا يوفق لها إلا الصالحون، واحسان المرء إلى من اساء إليه درجة لا يرتقى إليها إلا الأصفياء الذين طهر الله قلوبهم من الحقد والكراهية. والعودة إلى الصواب نبل وحزم قبل فوات الفرصة، والندم لا يجدي، واخضاع النفس لما يرضي الله تشريف وتكريم لها. فالله تعالى يقول مبينا لنا طريق التعامل الأفضل مع غير الوالدين **«وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله، إنه لا يحب الظالمين . . . ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور»** ـ الشورى ـ. فإذا كان الله يحب لنا الصبر والصفح والمغفرة لغير الوالدين، فكيف بالوالدين أو أحدهما؟

وفي الأخير نقول للأخت أصلح الله أحوالك وأحوالنا وأحوال المسلمين جميعا، فكل ابن آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون.

● **أرسل إلينا الأخ أداما سيلا من السينغال مقالة بعنوان :**

الجيل الجديد والمسؤولية الاسلامية والوطنية

نقتبس منها ما يلي:

كان الناس يعيشون قبل الاسلام وقد خيم عليهم الفساد في جميع النواحي: فساد في العقيدة - اشراك بالله -، وفساد في العبادة - عبادة أصنام حجرية، وطواف بعض النساء والرجال عراة -، وفساد في الحكم - اغارة القبائل على بعضها بعضا بغية السلب واستعباد الأطفال واستباحة النساء... -، وفساد في النظم الاجتماعية - انتشار التعامل بالربا، وأنواع من الزواج هي أقرب إلى الزنى منها إلى الزواج...

كان الناس إذن في حاجة ملحة إلى العقيدة التي تنفي الخرافة، والنظام الذي يؤلف القلوب ويقيم الدولة، فنزل الاسلام بين ظهرانيهم وقد حمل إليهم البشرى بالهداية والنور، فاحتضنوه ورعوه، وأمدوه بأسباب القوة حتى صلب عوده، واعترف العدو والصديق بأنه أسلم عقيدة وأحكم نظام. فهل يتخلون عن مبادئه ان بلغ من الرفعة ما بلغ؟ فمن المؤسف حقا أن يخطىء المسلمون - أو الأغلبية منهم - في فهمهم لأحكام الدين وفرائضه، حيث يظنون أن القيام بالعبادة من صلاة وصوم يكفي لطهارة الانسان من جميع الذنوب والآثام غير مبال بما يلحقه بالناس من ظلم وضرر وغش وأذى، وكأن هؤلاء قد فهموا ان الدين هو العلاقة المجردة بين الله والعبد، وانه مجرد أداء الفرائض والواجبات، وأما الحياة وما فيها من عمل وكسب وسيطرة فهي متروكة للناس يتصرفون فيها كما يحلو لهم...

هذا فهم سخيف للاسلام، فالمسلم الحقيقي هو من منعه إسلامه من ظلم غيره بيده أو بلسانه، يقول الحبيب المصطفى ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» ثم يخبرنا ﷺ عن امرأة تقوم بما افترض الله عليها ولكنها تؤذي جيرانها بأنها في النار...

لهذا كله أقول: إن الناس اليوم يعيشون في جاهلية كتلك الجاهلية الأولى، إذ يحيون حياة بعيدة عن الصراط المستقيم، ويحيون أيضا في أزمات اقتصادية تنتهي بهم في غالب الأحيان إلى الافلاس وارتكاب الجرائم الكبرى من كذب وخيانة وغش ومراوغة... وغير ذلك من الأخلاق الدنيئة التي لا علاج لها إلا الرجوع إلى حظيرة الله... وسنة رسول الله ﷺ...

فمن الأخلاق الفاسدة المنتشرة بين الناس في هذا العصر: الأنانية، والتنافس والتباغض في الدنيا، وعدم التعاون على البر والتقوى. وتسبب هذه الأخلاق الفاسدة خصومات لا تنتهي إلا لتبدأ، وعلة ذلك أنهم لا يعملون بأوامر الشريعة. قال ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا ولا تحسسوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله اخوانا» هذا حديث لو لم يقل الرسول ﷺ غيره في اصلاح المجتمع البشري لكفى...

ونجد كذلك في المجتمع الاسلامي فتيات متخلقات بأخلاق بعيدة عن تعاليم الاسلام ومبادئه، ولا يتحمل النساء وحدهن المسؤولية في هذا، بل يتحملها الأب والأم في الدرجة الأولى، ثم يتحملها أيضا الرجال الذين يعملون على افساد أخلاق المرأة، فرب فتاة متحفظة عفيفة تتمنى حياة طاهرة نقية، ولكن يحول دون ذلك شاب يلوث هذه الحياة النقية بالخداع والاغراء. وما أصدق قول الكاتب الاجتماعي الكبير المنفلوطي:

أين تجدون الزوجات الصالحات في مستقبل حياتكم ان أنتم أفسدتم الفتيات اليوم، وفي أي جو يعيش أولادكم ويستنشقون نسمات الحياة الطاهرة ان أنتم لوثتم الأجواء جميعها وملأتموها سموما وأكدارا».

● **أرسلت إلينا الأخت ف. تغدة مناقشة بعض الآراء للأخت (م.م.) تقول فيها بتصرف:**

«أختي في الله - م.م - ردا على مقالك المنشور في مجلة الهدى، العدد: 14، الذي يوضح لنا ما يشوب فكرك من شك في كلمة «التزام»، ان الأشخاص الذين تحدثت عنهم ليسوا سوى «أشباه مسلمين» والأخت «الملتزمة» لن ترضى إلا بأخ «ملتزم»، وفي حالة ما إذا رأينا بعض المشاكل تتعرض لها الأسرة المسلمة فالنسبة المائوية ضعيفة.

ذكرت في مقالك هذه الجملة «فهو لم يسع للاقتران بك الا ليكون الآمر الناهي الذي لا يعصى له أمر في البيت» فأقول لك أختي: إن الاسلام يعرف التعاون ويقره، ويجعل الحياة الزوجية مبنية على التفاهم والمحبة المتبادلة، ولا يعرف الاستغلال ومس الكرامة، والتفاهم والمحبة تنتفي معهما كل المعاني الاستبدادية القاسية الغليظة التي تحملها معاني «الجملة المذكورة» وعلى فرض وجودها في نوع من الرجال يدعي التزامه بالاسلام، فالاسلام لا يقره على هذا، وانما الاسلام يقر المبدأ الذي دعا إليه رسول الله ﷺ والتزم به حيث قال: «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي». وقد كان لنساء النبي مواقف تاريخية مشهورة في حياة النبي ﷺ، حيث أشرن عليه بالرأي الحسن فعمل به ﷺ وكان لذلك آثار محمودة على حياة المسلمين.

ونحن الآن في مقتبل عمر الصحوة الاسلامية نرى تكوين أسر إسلامية ينتظمها الحب والاطمئنان والاستقرار، وهذه الأمور لا تتأتى الا بتوفر المعاملة الحسنة من جانب الرجل، والمأمور بها في قوله تعالى: **«وعاشروهن بالمعروف»** أي أحسنوا معاملتهن في كل أمر من أمور الحياة ليتحقق بذلك معنى قوله تعالى **«ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة»** - الروم - وهذا الاستقرار المنشود لا يتأتى الا بتوفر الاحترام والطاعة أيضا - من جانب المرأة - في غير ما حرم الله.

فهل طاعة الزوج - بهذا المعنى - مساس بكرامة الزوجة، وعنوان انحطاط قيمتها؟. اللهم لا، إلا إذا رزقنا فهما معكوسا، وأردنا أن نقلب الموازين، ونغير المقاييس الطبيعية للبشر. إننا بهذا الفهم المقلوب نعطي الفرصة لأعداء الاسلام كي يتصدوا للدعوة الاسلامية، ويبثوا فيها الشكوك والالغام، ويتسربوا إلى قلب الأسرة الاسلامية لكي يغيروها على حسب أهوائهم وأعراضهم. ان حياتنا المعاصرة جديرة بموقف حازم فعال خصوصا من جانب المرأة المسلمة «الملتزمة» التي عليها أن تقوم بواجبها التربوي أمام الأفكار المشوهة لحقيقة الاسلام، علما منا بأن الايديولوجيات المعاصرة في تطور، والشيطان كذلك في تطور، ما حاجتنا لمجتمع متطور دون أخلاق؟ فلننظر لحال الدول «المتقدمة» بعد فقدان الجانب الروحي ما مصير شبابها؟

أختي في الله، لو تفضلت وقرأت كتابيْ «الراقصون على الجراح» ليمان السباعي «وشبهات حول الاسلام» لمحمد قطب، ففيهما الكثير من تصحيح المفاهيم والسلام. أختك في الله - تغدة ف -.

● **وبعث إلينا الأخ شركي محمد بنسعيد مقطوعة شعرية بعنوان:**

وعد الأسفار المهجورة

يقول فيها:

يا خدام الكلمة
هاكم مني كلمة
سألت من نضح دواة مكلومة
ويراع خط حروفا محمومة
من منكم ينكر خطي يا سادة؟

أو ينكر قومي أرباب الحكمة؟
هاكم مني كلمة
من أوراق الأسفار المهجورة.
لكن شاهدتها ما زالت مقبولة
وبلاغتها يا سادة في ناديكم مجهولة
مهلا يا كهان الكلمة
من نصبكم سدنة؟
أو أجلسكم تحت الأدمة؟
لتقولوا لست سليل الذبياني رب الكلمة
هاكم مني كلمة
في مطلعها أبكي ذكرى اطلال كالوشمة
واسائل عشا للبومة
عن قوم كانوا من سكان الأرض المسلوبة
تركوا الزيتونة والقبة
رحلوا عن أرض المسجد والصخرة
شهدوا ميلاد الغرقد خلف الزيتونة
ليقول احذر يا نسل داود جيش الزيتونة
مهلا يا كهان الكلمة
ستجيب الزيتونة
وتصيح - إذا جاء الوعد - الصخرة
فتقول: اركب يا خالد خيل الله الموعودة
واقتل نسل الفتنة
ليعم الأمن الأرض المذعورة
هذا وعد الأسفار المهجورة
لا تسخر من اسفارك يا ابن الزيتونة
ستكلمك الزيتونة والصخرة...

ردود خاصة

1) **الأخت ف. تغذة**: سترين الجواب على أسئلتك بعد احالتها على ذوي الاختصاص في الأعداد المقبلة إن شاء الله.

2) **ر. السعدية من خريكة**: ليس هناك حجم محدد للمقال الذي يبعث للمجلة وانما المجلة تتصرف فيه على حسب حجم العدد، فإذا كان المقال كله صالحا للنشر وكان طويلا يمكن ان يوزع على حلقات متتابعة، وإذا كان صغيرا ينشر في حلقة واحدة. اما شروط المشاركة الكتابية، فهي أن يكون المقال ذا فائدة للقارىء المسلم يزيده فقها في دينه أو واقعه، ويدفعه إلى الالتزام بالاسلام والدعوة إليه.

3) **الأخ طروى مصطفى - أولاد تايمة**: فقد أرسلنا إليك المجلة ورجعت لعدم معرفة العنوان المرسل إلينا.

4) **الأخ مطفاوى حسن**: ان ما طلبته من المجلة ليس من اختصاصها، ولا تستطيع تلبية طلبك، والأحسن لك أن تبحث عما تطلب في ميادين أخرى سييسرها الله لك إذا ما اعتمدت عليه.

●وأرسل إلينا الأخ بنيونس الزاكي بعرض لكتاب: «صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل» للشيخ عبد الفتاح أبوغدة جاء فيه:

صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل

اشتهر الشيخ عبد الفتاح أبوغدة بتحقيقاته النافعة، وتعليقاته القيمة على المخطوطات التي عُني بنشرها، فجاءت أعماله وافية هيأت لكثير من المخطوطات الظهور في حلة علمية قشيبة، يصنبغها علم غزير من المؤلف، وتواضع منه كبير، وصدق واخلاص نية خدمة لتراث الأمة الاسلامية الدفين.

والكتاب الذي رغبت تعريف القراء به ينبىء عنوانه عن محتواه: فهو صفحات مشرقة من صبر العلماء في سبيل تحصيل العلم وتلقيه.

يقع هذا الكتاب في 127 صفحة - عدا الفهارس - وهو صادر عن مكتب المطبوعات الاسلامية. وقد قسم المؤلف كتابه إلى مقدمة وجوانب ستة من حياة العلماء وخاتمة.

أما المقدمة فقد أبان فيها عن سبب تأليفه لهذا الكتاب فقال:

«... فقد كنت أقف خلال مطالعاتي ومراجعاتي على كثير من أخبار علمائنا المتقدمين، ووقائعهم وشدائدهم التي عانوها أيام التحصيل والطلب، أو خلال حياتهم العلمية بالتقشف والخشونة والعقبات والمتاعب. وكنت أرى في سطور تلك الوقائع دروسا عظيمة يجب أن يطلع عليها شبابنا المثقف، وجيلنا المتعلم، واللفيف الغامط لتراثه العظيم، ليدركوا منه منزلة هذه العلوم الاسلامية، التي ألقيت بين أيديهم دانية القطوف، طيبة الثمرات والجنى، فيعرفوا قيمتها وقيمة الجهود الجبارة الهائلة التي بذلت في تحصيلها وتدوينها، ونقلها وضبطها وتلقينها، ويتبدى لهم بالتالي تلك الأخبار وسيرة أهلها: عظمة المكتبة الاسلامية التي ملأت ما بين الخافقين، وعظمة رجالها الذين شادوا بأفكارهم وأقلامهم، وأسفارهم وأعمارهم، وجوعهم وعطشهم، وصبرهم وسهرهم، وكدهم ونصبهم، كما يتبدى لهم أيضا أن هذه المكتبة الاسلامية الزاهرة نسيج وحدها في هذا الجانب العظيم».

● **الجانب الأول: أخبار العلماء في التعب والنصب والرحلة وطلب العلم وقطع المسافات**: استهل الشيخ أبوغدة هذا الجانب بخبر ورد في صحيح البخاري (كتاب العلم، باب ما ذكر في ذهاب موسى في البحر إلى الخضر عليهما السلام). وأورد شرح ابن حجر العسقلاني لهذا الحديث ونصه: «هذا الباب معقود للترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم، لأن ما يغتبط به تحمل المشقة فيه، ولأن موسى عليه السلام لم يمنعه بلوغه من السيادة المحل الأعلى من طلب العلم وركوب البحر لأجله».

ثم عرج الشيخ أبوغدة على أخبار أخرى متتبعا التسلسل الزمني للأحداث، فانتقى أصحها وأكثرها برهنة على صبر العلماء ومعاناتهم في سبيل تحصيل العلم.

● **الجانب الثاني في أخبارهم في هجر النوم والراحة والدَّعة وسائر اللذات**: جاء هذا الجانب - على اختصاره - غنيا بشواهده التي تنم عن استئثار العلم بأوقات العلماء. ومن شواهده خبر جمع بين إخلاص النية للعلم والغرابة في آن واحد. فقد نقل عن القاضي عياض في ترتيب المدارك عن ابن القاسم قوله:

«كنت آتي مالكا - يعني الامام مالك بن أنس - فأسأله عن مسألتين، ثلاثة، أربعة، وكنت أجد منه في ذلك الوقت انشراح صدر، فكنت آتي كل سحر. فتوسدت مرة عتبته، فغلبتني عيني، وخرج مالك إلى المسجد ولم أشعر به، فركضتني جارية سوداء له برجلها، وقالت لي: إن مولاك قد خرج، ليس يغفل كما تغفل أنت، اليوم له تسع وأربعون سنة، قلما صلى الصبح إلا بوضوء العتمة - ظنت السوداء أنه مولاه من كثرة اختلافه إليه.

● **الجانب الثالث في أخبارهم في الصبر على الفقر وشظف العيش ومرارته وبيع الملبوسات والمفروشات**: وقد استغرق هذا الجانب قسما هاما من الكتاب، ومرجع ذلك إلى أن الفقر كان شعار العلماء ودثارهم على الغالب، فيما مضى من الزمن وما يأتي.

وقد استهل الشيخ أبوغدة هذا الجانب بمقالة لابن خلدون يكشف فيها عن أسباب ملازمة الفاقة لأهل العلم، فيرجعها إلى: «أن أهل الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أقبل على دينه، وان احتيج إلى الفتيا والقضاء في الخصومات، فليس على وجه الاضطرار والعموم، فيقع الاستثناء من هؤلاء في الأكثر، وهم أيضا لشرف بضائعهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم، بل ولا

تفرغ أوقاتهم لأهل الجاه حتى ينالوا منهم حظا يستدرون به الرزق؛ بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم، فهم بمعزل عن ذلك، فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. وقد صدق القائل:

قُلْتُ للفَـقْـر: أين أنـت مقـيمُ
قال لي: في عَمَائِـم الـفـقـهـاءِ؟.
إن بيني وبـينهـم لاخـاءً
وعـزيزٌ عليَّ تركُ الاخـاءِ

وبعد هذا التعليل الذي تكشفت منه أسباب فقر العلماء، عمد الشيخ أبوغدة إلى الشواهد الغزيرة في هذا الجانب، فانتقى أكثرها تعبيرا وأصدقها وصفـا لما عاناه علماء الاسلام من شدة الفقر والحرمان، من ذلك أنه أورد خبرا نقلا عن ترتيب المدارك للقاضي عياض: باب ابتداء طلب مالك للعلم وصـبره عليه: قال ابن القاسم: أفضى بمالك طلب العلم إلى نقض سقف بيته فباع خشبه، ثم مالت عليه الدنيا بعد.

وجال الشيخ أبوغدة في الأعصر المتأخرة، فانتخل من أخبار العلماء ما يؤكد صبرهم للجوع، وأحـال القـارىء على نفثـات صدورهم وهم يكابدون مشاق البؤس والحرمان.

ومن روائع ما جاشت به قرائحهم في وصف أحوالهم قول القاضي الجرجاني:

وقـالـوا: توصَّـل بالخضوع إلى الغِنَى
ومـا عَلِمـوا أن الخضوعَ هو الـفقـرُ
وبيني وبـين المـال شيئـان حَرَّمـا
عليَّ الـغـنـى: نفسي الأبيَّةُ والـدهـرُ
إذا قيل: هذا الـيُسْرُ أبصرت دونـه
مواقِـفَ خيْرٌ من وقـوفي بها االـعُسْرُ.

● **الجـانب الرابـع في أخبارهم في الجوع والعـطش في الهـواجـر الايام والساعات:** عمد الشيخ أبوغدة في هذا الجانب إلى إيراد الشواهد الغـزيرة المعبـرة عن مدى تحمـل العلماء لشدائد الجوع والعطش. ومن الأخبار التي تجلي ذلك ما أورده المؤلف نقلا عن ابن الجوزي رحمه الله وهو يتحدث عن الشدائد التي نالتـه في بدء طلبه للعلم، وعن محامد صبره على تلك الشدائد.

قال ابن الجـوزي: «لقد كنت في طلبي العلم ألقى من الشدائد ما هو عندي أحلى من العسـل، لأجـل ما أطلب وأرجو. كنت في زمن الصبـا آخذ معي أرغفة يابسة، فأخرج في طلب الحديث، وأقعد على نهر عيسى ـ في بغداد ـ فلا أقدر على أكلها إلا عند الماء، فكلما أكلت لقمة شربت عليها، وعين همتي لا ترى إلا لذة تحصيل العلم، فأثمر ذلك عندي أني عرفت بكثرة سماعي لحديث رسـول الله ﷺ وأحـواله وآدابه، وأحوال أصحابه وتابعيهم. ولقد كنت أدور على المشايخ لسـماع الحـديث، فينقـطع نفسي من العدو لئلا أسبق، وكنت أصبـح وليس لي مأكـل، وأمسي وليس لي مأكل، ما أذلني الله لمخلوق قط، ولو شرحت أحوالي لطال الشرح».

● **الجانب الخامس في أخبارهم في العري الـدائم ونفاد المال والتفقات في الغربات:** وقد استهل الشيخ أبوغدة هذا الجانب بكلمة قال فيها:

«وإن قارىء هذه الأخبار أو سامعها ليعجب من أولئك العلماء الأجلاء، كيف تحملت قلوبهم ما نزل بهم من الشدائد والرزايا التي يتململ الانسان عند سماعها، ولكنها كانت قلوبا عامرة بالايمان، راجية ما عنده من رضوان وثواب، فهان عليها في سبيل مرضـاتـه كل صعب وشـديد». ثم عرج المؤلف على الأخبـار الكثيرة في هذا الباب فساق طائفـة منهـا، من ذلـك ما نقله عن الخـطيب البغدادي في ترجمة الفقيه الأبِيوَرْدِي:

«كـان متحملا في فاقة. يقالُ إنه مكث سنين لا يقـدر على شراء جبة يلبسها في الشتاء، ويقول لأصحابه: لي علة تمنعني لبس المحشو، والعلة هي الفقر.

ونقل الشيخ أبوغدة عن الحافظ الذهبي في تذكـرة الحفـاظ، والتـاج السبكي في طبقـات الشافعية الكبرى في ترجمة ابن جرير الطبري:

قال أبو محمد الفرغاني ـ تلميذ ابن جرير ـ: رحل محمد بن جرير لما ترعرع من آمل ـ اسم بلدته ـ، وسمح له أبوه بالسفر، وكان أبوه طول حياته يوجه إليه بالشيء بعـد الشيء إلى البلدان، فسمعتـه يقول: أبطأت عني نفقة والدي، واضطررت إلى أن فتقتُ كُمَّي قميصي فبعتها.

قال الشيخ أبوغدة: وابن جرير هو القائل:

إذا أعْسَرْتُ لم يَعْـلَمْ رفـيقـي
وأسْـتـغْـني فيسـتـغْـني صديقي
حيائـي حافظٌ لي ماءَ وجـهـي
ورفْـقِـي في مطالـبـتي رفـيقـي
ولـو أني سمـحـت ببـذل وجـهي
لكُـنْـتُ إلى الـغِـنَى سَهْـلَ الـطريق

● **الجـانب الـسـادس في أخبارهم في فقد الكتب أو بيعها أو نحو ذلك عند الملمات:** وقد قدم الشيخ أبوغدة لهذا الجانب بكلمة عن قيمة الكتب في نفس العالم فقال:

«والكتب من حياة العالم تحل منه محل الروح من الجسد والعافية من البدن، وسترى في أخبارهم في فقـد الكتب أو تلفهـا أو احـتراقهـا العجب العجاب، وقد أكثروا القول في انتكابهم بها».

وسـاق المؤلف من الشهـادات على مكـانة الكتاب في حياة العالم قول القاضي الجرجاني:

ما تَطَعَّـمـتُ لذَّةَ الـعـيش حتـى
صِرت للبـيت والـكـتـب جَليسَـا
ليس شيءٌ عنـدي أعـزَّ من الـعلم
فما أبـتـغـي سِواه أنـيسَـا
إنـما الـذُّلُّ في مخالـطة الـنـا
س فدَعْـهُـم وعِش عزيزاً رئيسَـا

ومن الشـواهـد المعبرة عن تعلق العلماء بكتبهم، خبر أورده الشيخ أبوغدة نقلا عن وفيات الأعيان لابن خلكان في ترجمة الشريف المرتضى:

«حكى الخـطيب أبوزكـرياء بن علي التـبريزي اللغـوي أن أبا الحسن علي بن أحمد بن علي بن سلك الفـالي الأديب كانت له نسخـة من كتاب «الجمهـرة» لابن دريد في غاية الجـودة، فدعتـه الحاجة إلى بيعها فاشتراها الشريف المرتضى بستين دينارا، وتصفحها فوجد بها أبياتا بخط بائعها أبي الحسن الفالي المذكور، وهي:

أَنِسْتُ بها عشرين حولا وبِـعْـتـهـا
لقـد طال وجْـدي بعـدهـا وحَنيني
ومـا كان ظني أنـني سأبـيعـهـا
ولـو خَلَّدتـني في الـسـجـون دُيوني
ولـكـن لضَـعْـفٍ وافتـقـارٍ وصِبـيةٍ
صِغـارٍ عليهـم تَسْـتَـهِـلُّ شُؤُوني
فقـلـتُ ولم أمـلِك سَوَابِـقَ عَبْرَتِي
مقـالـةَ مَكْـوِيِّ الـفـؤاد حَزينِ
وقـد تُخرِجُ الحـاجـاتُ يا أُمَّ مالكٍ
كرائـمَ من رَبٍّ بهنَّ ضَنـين

فأرجع الشريف المرتضى النسخة إلى بائعها، وترك له الدنانير.

وبعد، فهذه خلاصة للجوانب الستة التي قسم إليهـا الشيخ أوغدة كتابه، وهي صفحات مشرقة من تاريخ هؤلاء العلماء، وقبسات مما لاقوه من شدائـد وأهـوال ومتـاعب في تحصيل العلم وتلقيه، وقـد بذلـوا في سبيله المهج والأرواح، وصبروا أشد الصبر حتى نالوه، فكانوا بحق خير من يصدق عليهم اسم: العلماء.

ورحم الله الامام الشافعي الذي قال: لا يطلب هذا العلم من يطلبه بالتملك وغنى النفس فيفلح، ولكن من طلبه بذلة النفس وضيق العيش وخدمة العلم أفلح.

* * *

المحتويات

الاشتراكات

عن عشرة أعداد

في دول المغرب العربي :

- العـادي : 50 درهمـا
- المؤسسـات : 100 درهم
- التشجيعي : 200 درهم

في الأقطار الأخـرى :

- العـادي : 12 دولارا أمريكيا
- التشجيعي : 24 دولارا أمريكيا

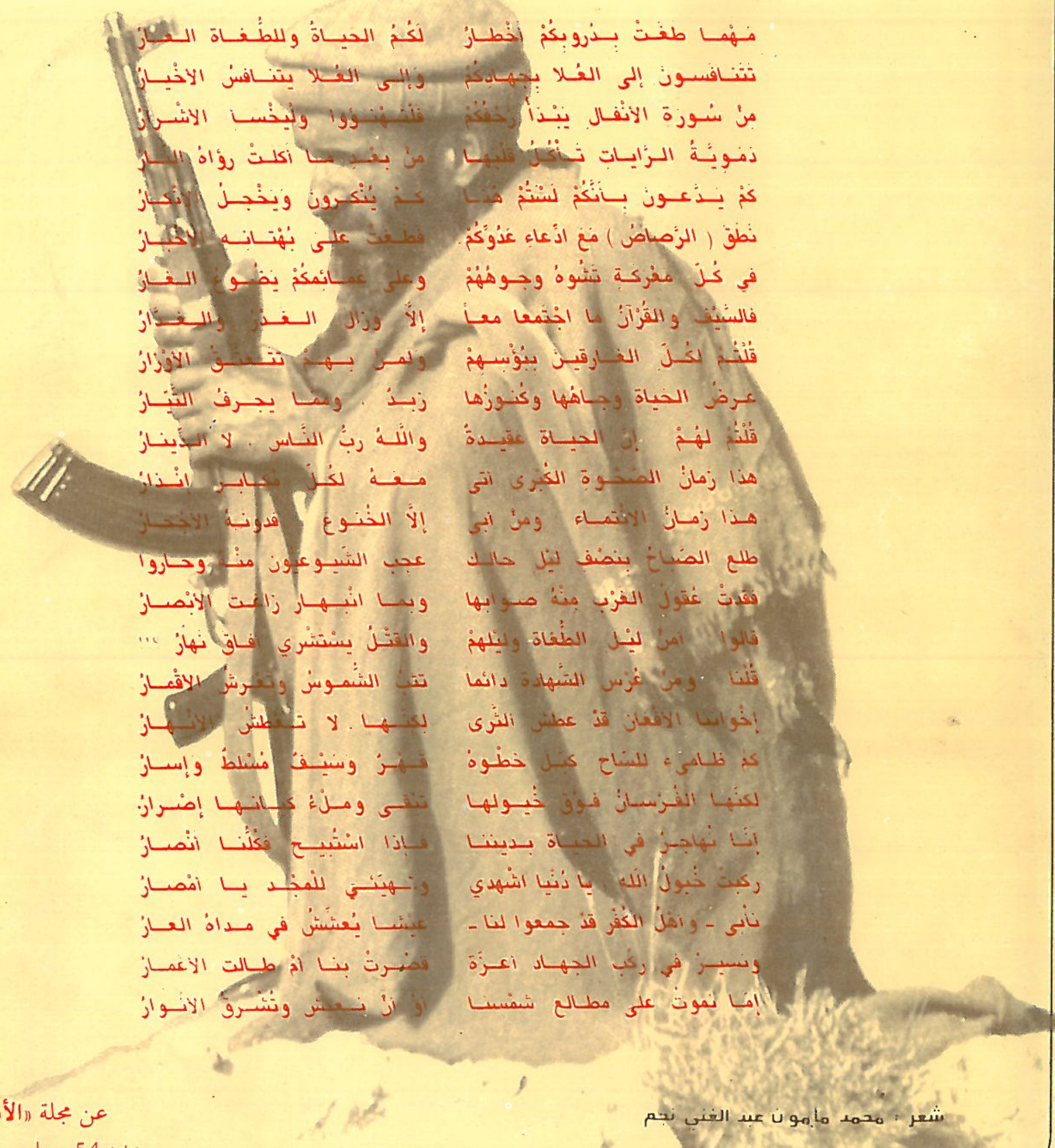
يرسـل الاشـتراك بإسم مدير المجلة على شكل حوالة بريدية أو على الحساب البريدي P 67 . 22 ـ الرباط.

تحية

في الذكرى السابعة للاحتلال الروسي لأفغانستان

تحية إلى

المجاهدين الأفغان



مهما طغت بذروبكم أخطار ... لكم الحياة وللطغاة العار
تتنافسون إلى العلا بجهادكم ... وإلى العلا يتنافس الأخيار
من سورة الأنفال يبدأ زحفكم ... فلتهنؤوا وليخسأ الأشرار
دموية الرايات تأكل قلبها ... من بعد ما أكلت رؤاه النار
كم يدعون بأنكم لستم منا ... كم ينكرون ويخجل الإنكار
نطق (الرصاص) مع ادعاء عدوكم ... فطغت على بهتانه الأخبار
في كل معركة تشوه وجوههم ... وعلى عمائمكم يضوع الغار
فالسيف والقرآن ما اجتمعا معاً ... إلا وزال الغدر والغدار
قلتم لكل الغارقين ببؤسهم ... ولمن بهم تتعلق الأوزار
عرض الحياة وجاهها وكنوزها ... زبد، ومما يجرف التيار
قلتم لهم إن الحياة عقيدة ... والله رب الناس. لا الدينار
هذا زمان الصحوة الكبرى أتى ... معه لكل مكابر إنذار
هذا زمان الانتماء ومن أبى ... إلا الخنوع فدونه الأحجار
طلع الصباح بنصف ليل حالك ... عجب الشيوعيون منه وحاروا
فقدت عقول الغرب منه صوابها ... وبما انبهار زاغت الأبصار
قالوا أمن ليل الطغاة وليلهم ... والقتل يستشري أفاق نهار ؟؟؟
قلنا ومن غرس الشهادة دائما ... تنبت الشموس وتغرس الأقمار
إخواننا الأفغان قد عطش الثرى ... لكنها. لا تعطش الأنهار
كم ظامىء للساح كبل خطوه ... قهر وسيف مسلط وإسار
لكنها الفرسان فوق خيولها ... تنقى وملء كيانها إصرار
إنا نهاجر في الحياة بديننا ... فإذا استبيح فكلنا أنصار
ركبت خيول الله يا دنيا اشهدي ... وتهيئي للمجد يا أمصار
نأبى - وأهل الكفر قد جمعوا لنا - ... عيشاً يعشش في مداه العار
ونسير في ركب الجهاد أعزة ... قصرت بنا أم طالت الأعمار
إما نموت على مطالع شمسنا ... أو أن نعيش وتشرق الأنوار

شعر : محمد مأمون عبد الغني نجم

عن مجلة «الأمة»
عدد 54 ـ مارس 1985